

تأليف د. محمد السعيد جمال الدين

صفحات مطوية من الثقافة الإسلامية

محمد خوارزمشاه	محمد إقبال
جمال الدين الأفغاني	سعيد حليم باشا
ابن الدوا دارى	محمد بن عبد الوهاب

هذا الكتاب

● يضم هذا الكتاب مجموعة من الصفحات المطوية في تاريخ الثقافة الإسلامية في القديم والحديث ، وهي صفحات قلما انتبه الناس إليها وعولوا عليها ، ولا سيما أنها كتبت بمداد جماعة من كبار زعماء الإصلاح في العالم الإسلامي ، وسوف تسهم هذه الصفحات في بلورة اتجاهات الفكر الإسلامي ، وتبين مصادر الإلهام والإبداع فيه ، وإلقاء الضوء على أسسه ومنطلقاته في عالمنا المعاصر .

لهذا يسر « دار الصحوة » أن تقدّم لقارئها العزيز كتاب «صفحات مطوية من الثقافة الإسلامية» وهي واثقة أنه سوف يجد فيه ما يعمق ثقافته ويثري وجدانه ويجعله أكثر إعزازاً واعتزازاً بتراثه .

دار الصحوة

حدائق حلوان بجوار عمارات المهندسين
شارع جمال عبد الناصر
القاهرة

تأليف • د. محمد السعيد جمال الدين

صفحات مطبوعة

من الثقافة الإسلامية

تأليف د. محمد السعيد جمال الدين

صفحات مطوية من الثقافة الإسلامية

محمد إقبال محمد خوارزمشاه

سعيد حليم باشا جمال الدين الأفغانى

محمد بن عبد الوهاب ابن الدوادارى

دار الصحوة
للنشر والتوزيع بالقاهرة

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على محمد رسول الله — ﷺ —
وعلى سائر الأنبياء والمرسلين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم
الدين ، وبعد :

فهذه مجموعة من المقالات تتناول بالتحليل بعض الجوانب
الفكرية والعلاقات الثقافية المتبادلة بين عدد من كبار زعماء
الإصلاح في العالم الإسلامي في العصر الحديث ، كالشاعر
والمفكر الإسلامي « محمد إقبال » ، والشيخ « محمد بن
عبد الوهاب » و « السيد جمال الدين الأفغاني » ، والسياسي
التركي « سعيد حليم باشا » ، وهي علاقات قلماً انتبه الناس
إليها أو علّقوا عليها ، برغم أهميتها وخطورتها في بلورة
اتجاهات الفكر الإسلامي ، وتبين مصادر الإلهام
والإبداع فيه ، والقاء الضوء على أسسه ومنطلقاته في
عالمنا المعاصر .

وتعني بعض المقالات في هذه المجموعة بتفسير بعض
الظواهر الغامضة في أحداث التاريخ الإسلامي ، كالتدهور
المفاجيء الذي ألم بالدولة الخوارزمية في عهد السلطان
« محمد خوارزمشاه » في مقابل الغزو المغولي التتري بقيادة
« جنكيزخان » . كما يعني المقال المتعلق « بابن الدواداري »
بالتعرف على مصادره وتلمس طريقته في الكتابة التاريخية
والوقوف على آرائه — كمؤرخ مصري — حول أحداث المشرق
الإسلامي . وعلى الله قصد السبيل .

المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الشعر ، مهمته ووظيفته

عند الشاعر الإسلامي محمد إقبال (١)

قال أحد الأدباء العرب : « إذا كان حسان شاعر الرسول — ﷺ — فإن « محمد إقبال » شاعر الرسالة » (٢) . وربما كان هذا الكلام صادقا إلى حد كبير في حق محمد إقبال ، فقد وهب حياته لتقوير بنى أمته بحقائق الإسلام ، وكان مؤهلا بطبعه لأن يصوغ هذه الحقائق في شعر عبقرى رفيع ، تطرب له النفس ويهتز له الوجدان .

(١) ولد محمد إقبال بالهند عام ١٨٧٧ م ، وتلقى منذ صغره تربية إسلامية ، ثم حصل على ليسانس الآداب من « كلية الحكومة » في لا هور ، ودرس بجامعة لندن ثلاث سنوات لكنه حصل على الدكتوراه في الفلسفة من ألمانيا سنة ١٩٠٧ ، وعاد إلى وطنه حيث بدأ يؤسس دعوته الإصلاحية التي استمد عناصرها من الإسلام ، واستخدم كلا من الشعر والنثر ، فنظم العديد من الدواوين باللغتين الفارسية والأردية ، كما نشر بعض الكتب بالانجليزية أهمها كتاب « تجديد التفكير الديني في الإسلام » . وكان صاحب فكرة إنشاء وطن مستقل للمسلمين في شبه القارة الهندية ، وهو الوطن الذي تحقق بإنشاء دولة باكستان الإسلامية . وبعد حياة حافلة بالجهاد والفكر والإبداع . توفي في أبريل ١٩٣٨ م .

(٢) من كلمة للأستاذ أحمد حسن الزيات القاها في الاحتفال الذي أقامته جامعة القاهرة بذكرى محمد إقبال سنة ١٩٥٦ ، وقد

وسوف نعلم في هذا المقال طريقنا خلال ذلك الكم الهائل من الأشعار التي نظمها محمد إقبال ، لتتعرف على مذهبه في قضية الشعر الإسلامي ، ونكشف آراءه في طبيعة هذا الفن ونرى بأنفسنا الشروط التي ألزم بها نفسه كشاعر إسلامي يريد لشعره أن يحقق ما يبتغيه منه من وقع وتأثير .

وظيفة الشعر :

لاحظ محمد إقبال أن الشعر — من الوجهة التأثيرية — سلاح ذو حدين ، فهذا الفن الجميل ، والموهبة الخارقة البديعة ، التي خص الله — عز وجل — بها قوما دون غيرهم ، قد تكون نعمة وهداية ، أو تصير عمى وضلالا . ومن خلال مطالعته لتاريخ الثقافة الإسلامية وجد أن معظم المفاسد التي تواترت على وجدان الفرد المسلم فأبعدته عن روح الإسلام ، وعن منهجه ، إنما تواترت عليه عن طريق الشعر ، فقد اتخذ الصوفية — من أصحاب وحدة الوجود — الشعر وسيلة لبث أفكارهم وآرائهم الهدامة في النفس ، فتدقق ينبوع الشعر الصوفي في انسياب داملا معه — إلى نفوس المسلمين — أفكار وحدة الوجود والاستسلام ونكران الذات ، الأمر الذي أدى

اشترك في الاحتفال المذكور عدد من كبار الأدباء العرب ، كالدكتور طه حسين ، والأستاذ فتحى رضوان ، والدكتور عبد الوهاب عزام ، ونشرت الكلمات التي قيلت في هذا الاحتفال في كتاب أصدرته جامعة القاهرة بعنوان « محمد إقبال » ، طبع مصر ١٩٥٦ م .

بهم إلى التواكل وسقوط الهممة ، وازدراء العمل ، والقعود
عن تسخير الكون •

على أن الإصلاح الوجداني للأمة — الذى هو حجر
الزاوية فى كل إصلاح — وتغيير النفس ، وتبديد الظلمات من
جوانبها إنما يتم بسلوك نفس السبيل التى سلكها الصوفية
من قبل فى تزيين أفكارهم للنفس المسلمة ، وحمل هذه الأفكار
إليها على أجنحة الشعر ، تلك الأداة السحرية الخالصة التى
تفعل الأعاجيب بالإنسان من حيث كونها اللغة التى يفهمها
الوجدان ، ويتأثر بها أيما تأثير •

فاستخدام الشعر فى الإصلاح الوجداني للأمة ، وشحذ
همتها ، ودفعها نحو الرقى والتقدم الروحى والمادى ،
وتخليق المقاصد السامية المتجددة لها ، كان من شأنه — فى
رأى إقبال — أن يفك العقدة بنفس الطريقة التى انعقدت
بها من قبل • وهنا يبرز الدور الرائد الذى يتقلده الشعر
فى توحيد صفوف الأمم ، وإصلاح مسارها ، وحفزها على
النهوض والتقدم •

ولقد حاول عدد من كبار المصلحين والمجددين السابقين
تحرير إرادة النفس المسلمة ونفى ما اعتراها من أهام ،
واستخدموا فنون المنطق وأساليب الإقناع ، وكان من بينهم
شيخ الإسلام ابن تيمية ... يقول إقبال : « خاطب فلاسفة
الهند العقل فى إثبات وحدة الوجود • وخاطب شعراء إيران
القلب ، فكانوا أشد خطرا ، وأكثر تأثيرا ، حتى أشاعوا

بدقائقهم الشعرية هذه المسألة بين العامة ، فسلبوا الأمة الإسلامية الرغبة في العمل ، ولعل شيخ الإسلام ابن تيمية — من علماء المسلمين ، وواحد من فلاسفتهم — أول من رفعوا الصوت باستتكار هذه النزعة • ولكن مصنفات واحد محمود لا تلتفى اليوم • ولا ريب أن منطق ابن تيمية القوي أثره ، ولكن جفاف المنطق لا يقوى على مقاومة نضرة الشعر وفنتته » • (٣)

وهنا يبرز الدور الرائد الذى يتقلده الشعر في توحيد نظرة الأمة وإصلاح مسارها وحفزها على النهوض والتقدم •

ولقد كان إقبال بطبعه شاعرا ، ورأى أن هذه الموهبة الفريدة ينبغى أن تستخدم في إصلاح الأمة ، وفي تحريك القلوب والأفئدة ، وإحداث تغيير في الشعور وبتقظة في ضمير • ومن ثم بدأ يتوجه بدعوته — عن طريق الشعر والنثر معا — إلى المسلمين في الهند ، وجعلهم بمثابة نموذج لسائر المسلمين بل ولسائر أفراد البشرية ، في كل مكان (٤) •

196, al, M., Secrets of the self, translated by R.A.

Nicholson, Lahore 1950, Introduction.

وانظر أيضا : عبد الوهاب عزام ، محمد إقبال ، سيرته وفلسفته وشعره ، طبع مصر ١٣٧٣ هـ ، ص ٥٢ •
(٤) « لو جعلنا دستور الحياة ونظام العمل قائمين على أصول الإسلام ومبادئه في الهند وحدها لأشهدنا العالم أمة مثالية تؤثر في حياة جميع المسلمين ، وربما امتد أثرها كذلك إلى جميع الاقطار المسكونة » ... (من كلمة إقبال في حفل الرابطة الإسلامية بالهند عام ١٩٣٠ م) •

ولعل أهم ما ميز شعر إقبال — باعتباره شاعرا اسلاميا فذا — إيمانه بمكانة الإنسان في هذا الوجود ، وقناعته بقابلية الإنسان للرقى الدائم المتواصل . فالإنسان قبس من النور ، قبس من القدرة الخلاقة (٥) ، وهو بذلك أثمن ما في الوجود وأقدر ما في الوجود... وذلك حين يستمد من الله . ولذلك تغنى إقبال بمكانة هذا الإنسان وقابليته الهائلة للترقى ، وكان شعره مزيجا من سلاسة اللفظ ووضوح التفكير وعمق الوجدان ، مما جعل منه فنانا عظيما ، غير أنه لم يكن مجرد فنان يهوى الزخرفة والبهرج (٦) .

مصدر الشعر وتأثيره :

يرى إقبال أن الشعر — وسائر الفنون الجميلة — لا بد أن يمتزج بدم القلب ويستمد حرارته من تحرق الوجدان ، ومن تجربة حقيقية مفعمة بالألم والأمل معا ، أحس بها الشاعر وعاشها فترة ثم عبر عنها في شعره :

دنياى آلام تذيب حشاى
لا تمنعونى أن أبث جروحى
إنى سأوقد فى القلوب شموعها
وأزيد شعلتها بجذوة روحى (٧)

(٥) انظر : محمد قطب : منهج الفن الإسلامى ، طبع بيروت ، ص ٢٦٩ .

(٦) انظر : سيد عبد الواحد : شعر إقبال ، مقال ترجمة محمد حسن الأعظمى فى كتابه فلسفة إقبال ، ص ١٥٥ ، وما بعدها .

(٧) الصاوى شعلان ، إيوان إقبال ، طبع مصر ١٣٩٧ (١٩٧٧م) ، ص ١٩٢ .

ويقول أيضا :

عواصف الخريف في ليل السهاد
علمت البلبل ترجيع النغم

دم الأمانى فيه للشعر مداد
وفي خطوط الدهر أشعار الحكم

فالشعر إنما يكتب بدم القلب ، والشاعر عليه أن يعاني
التجربة كي يجعل من شعره حكمة ، ومن فنه حياة مائنة
للعيان .

والقلب الذى يعنيه إقبال هنا هو قلب المؤمن ، وهو قلب
حى يفظ دائما ، ولا حياة لإنسان إلا بحياة قلبه .

يقول : « فى طبعنا ، تتبع الحمى والاضراق من أعماق
القلب ، فيقظة التراب (الجسد) ونومه إنما يأتى من
القلب .

— البدن لا شئ لا شئ ، عندما يقسد القلب ، فعلق البصر
بالقلب ولا تركز إلا إلى القلب .

— طالما كان القلب حرا كان البدن حرا ، حتى ولو كان أنيدن
قشة فى مهب الرياح .

— والقلب — شأنه شأن الجسد — مكبل بأغلال القوانين ،
القلب ميت بالحق ، حى بالدين (٨) « .

(٨) رسالة الخلود ، أيضا ص ٢٩٣ .

ويعرف إقبال القلب في إحدى قصائده (٩) ، بأنه «نور
متحرر من الزمان والمكان» .

ويقول عنه أيضا : « فما القلب إذن ؟ هو عالم بدون
لون ورائحة ... عالم بدون لون ورائحة ، وبدون أبعاد
مكانية . القلب ساكن وفي كل لحظة سيار ، القلب عالم الأحوال
الروحية والأفكار .

والقلب ليس بحاجة إلى الحواس كالعقل الذي يمضى
من حقيقة إلى حقيقة ، وينتقل من برهان إلى برهان ،
ويتحرك من منزل إلى منزل في طريق الاستدلال . لكن سير
القلب لا يحتاج إلى طريق ولا مسار ولا تنقل من مقام إلى
مقام .

وسواء أكانت عينك يقظى أم نائمة ، فإن القلب يرى
دون حاجة إلى شعاع الشمس » (١٠) .

كان إقبال يهدف إلى اصطناع لغة تفهمها قلوب أمته ،
وتعنيها أرواحهم ، وينقل من خلالها إليهم رسالة قلبه ، وخلاصة
تجربته ، يقول :

أثرت بنغمتي كل النوادي
ومن شرر الحياة جعلت زادي

(٩) ديوان « زبور عجم » باللغة الفارسية ، ص ٣٠٨ ، طبع لا هور
١٩٢٩ م .

(١٠) رسالة الخلود ، ٢٦٥ - ٢٦٦ .

أهشاء القلب من عقلى ولكن
جعلت عيار عقلى فى فؤادى (١١)

ولما كان مصدر الشعر القلب الذى لا تجرى عليه
سنن الحياة الكونية ، ولا قوانين الأشياء المادية ، كان تأثير
هذا الشعر عجيبا بدوره ، خارقا كل عادة ، متجاوزا كل
مقياس • إذ لا يلبث أن يتحول إلى قوة فاعلة ، إلى أتون
من « النار » تتغير بفعلها العناصر ، وتتبدل بها الأشياء
من حال إلى حال ، ولكن بشرط أن يستمد أصوله من الإيمان
بالله الحق ذى الجلال والجمال • يقول إقبال فى قصيدة له :
« — هذا شعر فيه نار ، أصله من حرارة « هو الله » •
بهذا اللحن تتحول الخرائب إلى رياض عامرة ، والصحارى
إلى مروج زاهرة •

— هذا الشعر بمقدوره أن يصيب الأفلاك بالاضطراب •

— هو شاهد على وجود « الحق » ، يودع فى وجدان
الفقير قوة السلطان •

— به تسرى الحيوية والنشاط فى الأبدان ، فيندفع الدم
متدفقا فى العروق •

(١١) محمد إقبال ، رسالة المشرق ، ترجمة عبد الوهاب عزام ،
طبع كراتشى ، ١٩٥٠ م رباعية رقم ١٣٩ •

— وتزداد رهافة القلب ، فيصبح أكثر يقظة من الروح
الأمين (جبريل) « ٠ » (١٢)

فالعناصر تتجاوب مع الشاعر ، وتستجيب لندائه ، خاصة
إذا تحدث بلغة الإيمان فيقول :

ندأؤك في العناصر مستجاب
إذا دوى بصوت من بلال (١٣)

بل يتجاوز تأثير هذا الشعر الإسلامى هذا الكون كله
ويصل إلى العالم الأعلى فيحدث فيه هياجاً وضجيجاً فيقول :

كلام الروح للأرواح يسرى
وتدركه القلوب بلا عناء
هتقت به فطار بلا جناح
وشق أنينه صدر الفضاء
ومعدنه ترابى ولكن
جرت في لفظه لغة السماء
فخلق في ربا الأفلاك حتى
أهاج العالم الأعلى بكائى (١٤)

ومن شأن هذا الشعر الذى يعنيه إقبال أن يرتفع بنفسه

(١٢) محمد السعيد جمال الدين : رسالة الخلود للشاعر والفكر
الإسلامى محمد إقبال ، طبع مصر ١٩٧٥ م ، ص ٢١٢ .

(١٣) من قصيدة شكوى وجواب لحمد إقبال . ترجمة الصاوى
شعلان .

(١٤) أيضاً .. نفس المرجع السابق .

الإنسان إلى مدارج عليا من الرقى ، بل يعلو به على الكون كله ، فما الشعر بهذه الصفة التي يصفها إقبال إلا نسما للسماء يرتقى به الإنسان ويعلو على متطلبات المادة وجذب التراب •

وهذا هو ما عبر عنه جلال الدين الرومي — الذي تأثر به إقبال تأثرا كبيرا — بقوله :

هذا الكلام سلم للسماء •
كل من يرتقيه يصل إلى السقف •
لا إلى سقف الفلك الأخضر فحسب •
بل إلى السقف الذي يعلو على الأفلاك • (١٥)

نقد لبعض الشعراء :

لاحظنا أن الشعر الإسلامي عند إقبال إنما هو وسيلة للتعارف والتآلف بين القلوب المؤمنة ، ووسيلة لنقل الأفكار الخيرة ، والمعاني الروحية ، والتجارب المعنوية إلى القلوب المستعدة ، ووسيلة لإيقاظ الشعور ، لا لإنامة الانسان وتثبيط همته ، وتشثيت ذهنه ، وصرفه عن طلب المعالي •

ومن هذا المنطلق ينعى إقبال على الأدب في العالم الإسلامي ، لأن هذا الأدب أصبحت تتحكم فيه المرأة ،

(١٥) جلال الدين الرومي ، المثنوى ، الدفتر الخامس ، وانظر مدى تأثر إقبال بالرومي في رسالة الخلود ، ص ٢٥ وما بعدها .

فأصبح لا يتحدث إلا عن المرأة ، ولا يتغنى إلا بها ، ولا يصور إلا إياها ، ولا يرى الكون إلا في ظلها وجمالها .

وفي رأيه أن كل أدب استغل لجمع المادة ، أو إرضاء الأغنياء ، أو إثارة الشهوات ، أو على الأقل كان أداة للهو والتسلية ، إنما هو أدب ضائع مظلوم ، استغل لغير ما خلق له ، ولغير ما وهب له ، يقول في بيت من الشعر :

« أنا لا أعارض تذوق الجمال والشعور به ، فذلك أمر طبيعي ، ولكن أية فائدة للمجتمع من علم لم يكن تأثيره كتأثير عصا موسى في البحر والحجر » .

فلا بد للشعر — ولكل فن جميل أن يؤثر تأثيراً حاسماً في تغيير المجتمع ودفعه إلى الرقي . وإذا أخفق الشعر في هذا الدور فلا فائدة فيه ولا جدوى منه .

ويخطئ من يظن أن الفنانين والشعراء لا يأتون بالماثر العظيمة والأعمال الخالدة إلا لمجرد تسلية الناس والترفيه عنهم بما يبتدعونه من الأعيب فنية ، إنما أساس فنهم — في رأى إقبال — هو الرغبة في حمل الناس على تفهم حقائق الحياة ، وترقية حالهم ، والأخذ بيدهم نحو المعالي ، وبالتالي الترفيه عنهم والتسلية عن نفوسهم .

ويقول إقبال منتقداً بعض الشعراء :

« ما أثر الشعراء الذين يسرقون القلوب بسحر الفن

ولهم رأى إبليس » • فهم يستخدمون فنون الشعر في سلب
القلوب من الخيالات الطاهرة المودعة فيها ، وفي جعل الإنسان
ينظر إلى كل شيء بمنظار الشيطان •

ويدعو الله تعالى أن يحرم أمثال هؤلاء الشعراء من
لذة القول والنظم • •

« علموا الشعر أن يصير غناء
علموا أتباع الخليل (المسلمين) فن آذر »

لقد جعلوا الشعر — وهو فن شريف — وسيلة لتسكين
الرغبات والأمانى الخالقة الكامنة في النفس الإنسانية ،
وزينوا للمسلمين — عن طريق الشعر — الأسباب المفضية إلى
الكفر ، وحسنوا لهم تقديس المادة والحس •

« كلماتهم زرققة عصفور لا حماس فيها ولا ذوق » فتد
خلت من خرقه المحبة الإلهية وانعدم فيها الإبداع • أما هؤلاء
الشعراء « فإن أهل الذوق لا يسمونهم رجالا بل جيفا » •
لعدم أصالتهم وترديدهم أفكار غيرهم •

« وأفضل من لحن عذب لا جوهر له ولا قوام ، كلمات
تتقوه بها في المنام » ، فإنكار الشاعر لدوره من شأنه أن
يهبط بالشعر إلى الحضيض ، ويجعل نظمته كالتخاليط التي
يهذى بها النائمون » • (١٦)

(١٦) رسالة البلود ، ١١٢ - ١١٣ .

الشاعر ملهم الأمة وحاديها إلى المجد :

وإذا أراد الشاعر أن يبلغ رسالته ، تلك التي امتزجت
بدماء قلبه ، فسوف تصل حتماً إلى القلوب المستعدة غنصيح
السمع لها ، ولا تلبث أن تتفعل بها وتتجاوب معها .

ولكن على الشاعر أن يكون مدركاً بـ قبل كل شيء —
لوظيفته الاجتماعية ، باعتباره واحداً ممن يسهمون في تكوين
الضمير العام لأمتهم ، وهى الأمة التى ينبغى أن يعيش قضاياها
وكأنها قضاياها الخاصة ، ويستمد من حركتها عبر الزمن
وتاريخها المجيد موضوعاته وأشكاله الفنية المتجددة على
الدوام ، ويجعل من شعره جسراً يحدو قافلة الأمة نحو المجد .

يقول إقبال مخاطباً الشاعر الإسلامى الحق

« يا من قرأت الخطوط على جبين الحياة ، يا من أعطيت
الشرق هدير الحياة » .

« يا من لك آهة تجرق القلوب ، أنت منها ضجر ونحن
أكثر ضجراً » .

« يا من تعلم طائر المروج منك الآهات ، يا من يتوضأ
العشب بسيل دمعك » .

« يا من تفتحت حقول الأزهار بفضل طبعك ، يا من
بأملك امتلأت القلوب بالآمال » .

« إن صيحتك جرس يحث القوافل على السير » •

« لا تحزن وأخرج من صدرك تلك الآهة التي تحرق
الأخضر واليابس » •

« إن أقدار الأمم تتشكل بأغنية ، وبأغنية تخرب الأمم
وتعمّر » • (١٧)

فالشاعر بمقدوره أن يجعل أمة تنهض من تراب القبور ،
دون نفخ الصور • يقول :

« إن فطرة الشاعر كلها بحث ، إنه خالق ومبدع للإرادة » •

فالشاعر الحق هو الذى يدفع النفوس نحو الرقى الخلقى
والروحي ، ويصوغ لها الأمنى المجددة دائماً ، وهو بمثابة
القلب من صدر الأمة : « فالأمة بدون شاعر ، تكون كومة من
طين » •

« إن النار والسكر (١٨) معماران للعالم • والشعر من
غير نار وسكر ماتم وعويل » ، فالشعر الخالى من المحبة
الإلهية مجرد تشجيع على عبادة المادة وتمجيد الذات
الحسية • وهو مع ذلك ليس بشعر ، بل هو مراثية فى حق
الأمة ، لأنه كالمس الزعاف يسرى فى كيانها •

(١٧) رسالة الخلود ، ص ٢٨٠ — ٢٨١ •

(١٨) اصطلاح عند إقبال بمعنى ، جذبه المحبة الإلهية فى قلب
المؤمن •

ويختتم إقبال قوله ببیت فاصل في الشعر والشاعرية
هو :

« إن كان هدف الشعر صياغة الإنسان ، أصبح الشعر
ميراثاً للنبوة » • (١٩)

فهدف الشعر عنده هو تربية الملكات الخلاقية المبدعة
لدى الإنسان ، وإطلاعه على مكانته الحقيقية في الكون وربطه
بالوجود الحق ، فإن تحقق هذا الهدف كان الشعراء ورثة
الأنبياء ، لأنهم إنما يؤدون رسالة قريبة من رسالة الأنبياء ،
بإصلاح النفوس الإنسانية وتطهيرها وتقويمها •



لقد حاول محمد إقبال أن يطبق هذه المبادئ على نفسه ،
ويتمثلها في شعره ونجح في ذلك إلى حد بعيد • وقد وصف
هذا النجاح الذي لقيه في شعره ، بقوله :

قطع الصبح على الليل السفر
فهوى دمعى على خد الزهر
غسل الدمع سبات النهر
وصحا العشب لسرى نفسى
جرب الفارس قولى موقداً
مصرعاً ألقى وسيفاً حصداً (٢٠)

(١٩) رسالة الخلود ، ص ١١٣ .
(٢٠) محمد إقبال ، ديوان الأسرار والرموز ، المقدمة ، طبع مصر
١٩٥٦ ، ترجمة المرحوم الدكتور عبد الوهاب عزام •

أجل ، مصرعا ألقى وسيفا حصدا ، لقد ألقى على مسلمي
الهند مصراعا من الشعر فهبوا من فورهم وتجاوبوا مع دعوة
إقبال ، وانتضوا سيوفهم ، فأصبحوا قوة يحسب حسابها ،
ويخشى بأسها ، وسلمت الطوائف غير الإسلامية في الهند
بمطالب المسلمين ومن أهمها ذلك المطلب الأساسي الذي أعلنه
إقبال نفسه حينما دعا إلى إقامة وطن خاص للمسلمين في شبه
القارة الهندية • وهو الوطن الذي يعتز به كل مسلم والذي
أنشئ بعد وفاة إقبال ، وعقب تقسيم الهند عام ١٩٤٧ باسم
باكستان •

دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب

وأصدائها في فكر محمد إقبال *

يتعين علينا منذ البداية أن نطرح سؤالاً ثم نحاول الإجابة عليه : هل تأثر إقبال بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ؟ وما مظاهر هذا التأثير ؟ وقبل الإجابة على هذا التساؤل ينبغي أن نعرض لمصادر إقبال (١) في التعرف على هذه الدعوة . ثم نتناول بعد ذلك الملامح التي نعتقد أن فيها قدراً من التأثير بالدعوة .

لا شك أن إقبالاً كان معجباً — إلى حد بعيد — بشخصية الشيخ وجهوده الدائبة التي لم تعرف الكلل في سبيل إصلاح الدين وتطهيره من شوائب البدع والخرافات والوثنيات التي دخلت عليه . وقد عبر إقبال عن إعجابه بالشيخ وبدعوته عندما وصفه بقوله : « المصلح المتطهر العظيم محمد بن عبد الوهاب » .

لقد جاء هذا الوصف في كتابه « تجديد التفكير الديني في الإسلام » وكان هذا الكتاب في أصله عبارة عن مجموعة

* ألقى هذا البحث في مؤتمر « الشيخ محمد بن عبد الوهاب » الذي عقدته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض ، سنة ١٤٠٠ هـ (١٩٨٠ م) .

(١) أو ما نعتقد أنه استعان به في التعرف على دعوة الشيخ .

محاضرات ألقاها محمد إقبال باللغة الإنجليزية في ربوع الهند ، في كلكتا ومدراس وعليكرة ، ثم جمعها في كتاب ونشرها بهذا العنوان في سنة ١٩٢٨م ، فعد إقبال بذلك من بين من قدروا دعوة الشيخ قدرها وأعطاها حقها •

كانت هذه الدعوة قد لقيت في الهند حربا غروسا لا هوادة فيها ، حتى أن كل من رفع يديه في الصلاة أو جهر بآمين كان معرضا لأشد أنواع الأذى لانه « وهابى » وكان مصير من يتهم من مسلمى الهند بأنه وهابى أن ينفى ويشرد ويقتل (٢) • ولكن برغم ذلك نهض جماعة من العلماء يبصرون الناس بحقيقة هذه الدعوة ويدعونهم إلى التوحيد الحق وإلى نبذ البدع والضلال • وقد سبق هؤلاء العلماء إقبالا في هذا السبيل فآلفوا الكتب ودونوا الرسائل والمقالات للدفاع عن الدعوة والتبصير بها ، وكان في مقدمتهم « النواب صديق حسن خان » (المتوفى سنة ١٣٠٧ هـ) والسيد حسين الدهلوى (المتوفى سنة ١٣٢٠ هـ) • وكان النواب صديق حسن قد نشر كتابين أحدهما بالفارسية والآخر بالأردية عن حقيقة دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب •

وقبل أن ينشر إقبال كتابه « تجديد التفكير الدينى » ببضع سنين ، (ذلك الكتاب الذى أشاد فيه بالشيخ وبدعوته) كتب اثنان من كبار علماء المسلمين في الهند ، ممن كانوا على صلة وثيقة بإقبال ، مواد في التعريف بالشيخ

(٢) انظر تعليقات عبد العظيم البسقوى على كتاب محمد بن الوهاب لمسعود الندوى •

وبدعوته ، وبأحوال آل سعود ونعنى بهما السيد سليمان
الندوى « الذى نشر عن هذا الموضوع مقالا ممتازا فى مجاة
« معارف » الأردنية الواسعة الانتشار سنة ١٩٢٤م ، « والحافظ
أسلم جيراجبورى » الذى نشر كتابا يتسم بالاختصار
والوضوح بعنوان « تاريخ نجد » (٣) .

ولا ريب أن إقبالا قد قرأ هذه الكتب التى كتبت كلها
بلغته الوطنية وألفها علماء كان بعضهم على صلة وطيدة به ،
فتأثر بها ، وبدا هذا التأثير واضحا فى كتاباته وأشعاره .

ولم يكن علماء المسلمين فى الهند وحدهم هم الذين لفتوا
إقبالا إلى حقيقة « حركة الإصلاح الدينى العربى التى قامت
على يد المصلح المتطهر العظيم محمد بن عبد الوهاب » بل
كان لأستاذه المستشرق النابه « توماس آرنولد » (٤) صاحب
« الدعوة إلى الإسلام » بعض الفضل فى توجيهه هذه
الوجهة . فالقارئ لكتاب آرنولد يستشعر الاحترام والتقدير
الذى كان يكنه ذلك الرجل لدعوة الشيخ الإصلاحية ، تلك
الدعوة التى أخذ آرنولد يتتبع انتشارها وتأثيراتها المباشرة على

(٣) انظر التحليل القيم لمصادر دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب
فى كتاب : محمد ابن عبد الوهاب مصلح مظلوم مفترى عليه ،
لسعود الندوى ، طبع مكة المكرمة ١٣٩٧ هـ . ص ٢٢٧
وما بعدها .

(٤) تتلمذ محمد إقبال على السير « توماس آرنولد » فى الكلية
الحكومية فى لا هور ، قبل حصوله على الليسانس فى الآداب .
ثم كان آرنولد هو الذى شجعه على مواصلة دراسته
العالىة فى لندن والحصول على درجة الدكتوراه بعد ذلك .

الحركات الإصلاحية في كل من — البنغال وسومطرة وأفريقيا
السوداء • (٥)

كانت هذه المصادر الأردنية والفارسية والإنجليزية هي
الماتحة أمام محمد إقبال عندما أراد أن يتعرف على دعوة
الشيخ ويكتب عنها •



كانت دعوة الشيخ محمد بن الوهاب دعوة بسيطة
خالية من التعقيد ، حبر الزاوية فيها دعوة التوحيد وشعارها
« لا إله إلا الله » ، وهو شعار ليس غريبا على المسلمين بل
هو أساس اعتقاداتهم كلها وجوهر دينهم كله ، وهو الفصيل
بينهم وبين غيرهم من الكتابيين والمحلدين •

غير أن حبال الشيطان واسعة جدا ، وقد أوقعت هذه
الحبال بعض أولئك المسلمين الموحدين في أعمال وأقوال
تتطوى على شبهات الشرك والبعد عن توحيد الله عز وجل
وإفراده بالعبادة والتقديس • وتتميز دعوة الشيخ بحساسيتها
الشديدة تجاه ما يمس هذا الجوهر العقائدى ، وهو التوحيد ،
فكل ما يصرف المرء عن الاتجاه إلى الله بالعبادة والدعاء
والتقديس والاستغاثة والاستعاذة إنما يعد نوعا من الشرك
يقتضى تحطيم أسبابه وهدم دواعيه، وما تلك الأضرحة والقبور

(٥) انظر : توماس آرنولد : الدعوة إلى الإسلام ، ترجمة حسن
إبراهيم حسن وآخرين — طبع مصر ١٩٤٧ م ، ص ٢٣٩
ومواضع أخرى متفرقة •

التي يتجه الناس فيها بالدعاء والاستعانة والاستعاذة إلى غير الله سبحانه إلا مواثن ومواطن للشرك . ولذلك ينبغي أن تهدم وتقوض أركانها حتى يفيق قاصدوها إلى التوحيد الحق ، وينصرفوا إلى الله وحده .

من هذا المحور الفكري والعقائدي ، ومن تلك الحساسية الشديدة تجاه كل ما يصرف الإنسان عن الله وحده استمد إقبال في أشعاره الكثير من المواقف والمشاهد والتشبيهات ، وتوسع في دعوة التوحيد ، واستنبط مفاهيم جديدة من كلمة الشهادة : « لا إله إلا الله » . وهذه المواقف والمشاهد شائعة ومتناثرة في دواوينه وأشعاره ، طرقها إقبال وعرضها بأساليب مختلفة وتناولها من جوانب متعددة ، ولا يسعنا المجال هنا أن نأتي عليها جميعا ، ومن ثم سنذكر بضعة نماذج منها توضح لنا كيف تناول فكرة التوحيد وتوسع فيها وأضاف أبعادا جديدة إليها :

في إحدى سياحاته الروحية التي أوردتها في منظومته « رسالة الخلود » تصور إقبال أنه يمضي في رفقة الشاعر الفارسي جلال الدين الرومي ليذهب إلى واد تجتمع فيه الأصنام التي عبدتها الشعوب القديمة ، يقول إقبال « في هذا الوادي تعيش الآلهة القديمة التي عبدتها الجاهلية ، فهذا إله المصريين القدماء وهذا رب حمير ، وهذان من اليمن ، وهؤلاء آلهة عرب الجاهلية ... كل منهم يرتعد خوفا من الذكر الجميل (فهم مشفقون من القرآن الكريم الذي وضع نهاية لهم ، وأقام عالما جديدا على أساس التوحيد) . كانت هذه الأصنام تتحدث في فرح غامر عن فرار الإنسان المعاصر من

الله ، وعودته إلى الجاهلية القديمة وأخذ رئيسها بعل إله الفينيقيين والكنعانيين القدماء ينشد أنشودة في طرب ومرح ويقول فيها « لقد مزق الإنسان هذه السماء الزرقاء • ونظر فيما وراء الفلك فلم يشهد إلها • يا بشرى ، ليس في قلب الإنسان سوى أفكار وخواطر (تسنح له ثم تغيب) كالوج هذه تعلو وتلك تتواري • وروحه لا ترتاح وتطمئن الآن إلا بالمحسوس ، (ولم يعد لها شأن بالغيب) ••• فلعل عصر الجاهلية يعود من جديد ألا فليحيى المستشرقون الأوروبيون ••• لقد عملوا على بعثنا من قبورنا (فقد بذروا بذور الشك فأثمرت الإلحاد) ••• ها هي ذى الفرصة سانحة أيتها الآلهة القديمة •

« انظروا ، لقد تحطمت حلقة الوحدة وفقد آل إبراهيم (المسلمون) لذة العهد والميثاق الذى أخذه الله عليهم يوم سألهم « ألسن بربكم » • إن وحدتهم مبعثرة ، فكأسهم تحولت إلى شظايا تافهة • لقد وقع الرجل المؤمن فى أسر الجهات — وهو الذى لم يكن يعرف الحدود والجهات ، ولم يكن يعبد غير الإله الذى خلق الأرض والسموات — ارتبط هذا الرجل الحر بالوطن وانفصل عن الله ••••• ها هي ذى الفرصة سانحة أيتها الآلهة القديمة •

« لقد عادت لنا أيام الطرب فى الدنيا وانهزم الدين بالملك والنسب (بالسيادة الوطنية والتعصب العنصرى) ، ولا يحسن بنا الآن أن نخشى الإسلام ••• فما سبب الخوف من مصباح المصطفى ؟ إن هذا المصباح الذى أناره محمد

تألب عليه مائة أبى لهب يطفؤونه ، ولئن كان صوت « لا إله إلا الله » ما زال يتردد • (فهو صوت يصدر عن الشفتين لا عن القلب) ، فكيف يمكن أن يبقى على الشفة ما محى من القلب ، ولا ريب أن الأجيال القادمة ستسمى كلمة التوحيد • إن سحر الغرب أحيا (أهرمن) — إله الشر والظلام في بلاد الإسلام من جديد ، فأصبح يوم يزدان — أى دين الله — ممتنع الوجه خوفا من الليل والظلام ... إنه ليل الجاهلية الحديثة يوشك أن يطبق على العالم ، ها هى ذى الفرصة سانحة أينتها الآلهة القديمة ...

« يجب فك قيد الدين الذى يكبل رقبة الإنسان ، نُقد كان عبادنا أحرارا لهم التصرف المطلق والحرية الكاملة في حياتهم ، ولما كان أداء الصلاة ثقيلا فإننا لم ننقل عليهم بصلاة ، وإنما طلبنا ركعة لا سجود فيها ، وجعلنا العواطف تستعر فيهم بالأنغام والألحان • فأية لذة في صلاة لا غناء فيها ولا موسيقى (٦) •

ولا ريب في أن طاغوتا يبدو للعيان أفضل من إله غائب لا تدركه الأبصار • ها هى ذى الفرصة سانحة أينتها الآلهة القديمة » (٧) •

(٦) قال تعالى عن المشركين : (وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية) • (الأنفال : ٣٥) • والمكاء : الصفر ، والتصدية : التصفيق •

(٧) محمد إقبال : رسالة الخلود (جاويد نامه) ، الترجمة العربية لكاتب هذا المقال ، ١٧٨ — ١٧٩ •

وبعد أن ينشد بعل أنشودته تلك ، يقف جلال الدين الرومى الذى كان يصحب إقبالا فى جولاته الخيالية هذه فيصيح صيحة تخر على أثرها تلك الأصنام سجدا • يقول فى صيحته « قال شيخنا : إن هذه الدنيا ليست على أسلوب محكم (فهى متقلبة لا تستقر على نمط واحد) ، لذا ينبغى صرف النظر عن حلوها ومرها • فلو أنك أردت ترك الدنيا لتتجه إليه هو ، فعليك إذن أن تتحول عن نفسك (الأمانة وتتخلى عن رغباتها ونوازعها) • قلت للشيخ : إن فى قلبى الكثير من الرغبات (لات ومناة) ، فأشار على قائلا : ينبغى جعل هذا الوثن خطاما » (٨) •

فإقبال يتحدث فى أنشودة بعل عن ظاهرة أفلقت بال كل المصلحين فى العالم الإسلامى وهى ظاهرة سيادة الحس وضعف الإيمان بالغيب وعبادة المحسوس ، كالذهب والفضة والنساء والمتاع والتعصب للجنس والوطن ، فاستحالت هذه الأمور كلها فى قلوب بعض الناس إلى آلهة جديدة يعبدونها من دون الله ، فتحوّلت تلك القلوب إلى معابد لتلك الآلهة ، وخلت من التوحيد وبعدت عن الله سبحانه ، فى حين أن القلب وقف على الله وحده ، يتعين على المسلم الغيور على دينه ألا يجعل فى قلبه مكانا لأحد سوى الله • ولكن هذا لا يعنى أن يعتزل الإنسان العالم ، يقول إقبال : « أنا لا أقول لك اعتزل العالم • فهذه الدنيا الزاهرة بالألوان والروائح ، بالمادة والحس هى مملكتك ، فاجمع من تربتها الجواهر حبة ، حبة ، وخذ الصيد من سمائها

كالصقر ، وأعمل فأنتك في سلاسلها الجبلية وأدرك بعقلك ما خفى من ثرواتها (واستخرج المعادن البراقة ومصادر الطاقة من باطنها) • ولكن كن بعيدا عن طريق « آذر » ، فلا تعبّد الأرض والمادة من دون الله ، بل انحت عالما جديدا وفق مرادك • ولا تسلم قلبك للون أو لرائحة لقصد أو لدرب (لا تسلم قلبك لهذه الدنيا ، فالقلب وقف على الله وحده ، فلا تسلمه لغيره) فكل من يتلفظ من قلبه بكلمه « لا إله إلا الله » ، يمكن أن يفقد عالما في ذاته (٩) •

فالتوحيد — في رأى إقبال هو أساس الحياة فمن عمل بالشهادة على وجهها ضاعت الدنيا فيه ولا يضيع هو فيها ، والإنسان لا يفوز بمكانته إلا بالتوحيد ، ولا يصل إلى المجد إلا بالتطلع إلى الله وحده ، وغدئذ تدين له الدنيا بأسرها •

على أن إقبالا — كما شاهدنا في أنشودة بعل — يدخل في أنواع الشرك وضروب الإلحاد أمر ابتلى به العالم الإسلامي كله مؤخرا ، ونعنى به دعوى الوطنية ، تلك الدعوى التى حاول الأوروبيون والمستعمرون أن يشتتوا بها شمل الوحدة الإسلامية ويبيعدوا المسلمين عن روح الإسلام العالمية • والوطنية بمفهومها السياسى الغربى منافية في رأى إقبال للتوحيد الحق ، فالأمة الإسلامية أساسها التوحيد لا الإنسان ولا الأوطان ، التى أصبحت في عرف الغربيين صنما يعبد من دون الله ، يقول :

(٩) أيضا ص ١٦٠ .

أُمم قد عبت أوطانها
وبنت من نسب بنيانها
أترى الأوطان أصل الأمم
تعبد الأرض بها كالصنم ؟
هذه الأنساب فخر السفهاء
حكمتها في الجسم والجسم هباء
ولنا في الحق أس آخر
هو في الأبواب منا مضممر
قد خلاصنا من حدود وقيود
قلبنا في الغيب إذ نحن شهود (١٠)

وحساسية إقبال تجاه كل ما يمس عقيدة التوحيد تمتد
وتتسع لتشمل ضروبا أخرى وصنوبا من صنوف الشرك ،
فتلك النظم المادية من شيعوية ورأسمالية إنما تدعو الإنسان
إلى الشرك بالله سبحانه • فالشيعوية والرأسمالية تجمعهما
سمات مشتركة فكلاهما يدعو إلى إحلال « عبادة البطون
محل عبادة الله » ، ومن ثم كانت النتائج المترتبة على كليهما
واحدة لا فرق بينهما ، فكلاهما يعبد المادة • ويعبر عن الجانب
الحسى من الإنسان (١١) •

(١٠) من ديوان « رموزى خودى » (اى رموز نفى الذات) ،
ترجمة الدكتور عبد الوهاب عزام . انظر ديوان الأسرار
والرموز ، طبع مصر ١٩٥٦ م .
(١١) انظر تفصيل ذلك فى « رسالة الخلود » الترجمة العربية ،
ص ١٤٥ وما بعدها وانظر ايضا : محمد إقبال : تجديد
التفكير الدينى فى الإسلام ، الترجمة العربية لعباس
محمود ، طبع مصر ١٩٥٥ ص ٢١٦ - ٢١٧ .

على أن التوحيد عند إقبال — ليس مجرد كلمة تقال أو شعارا يعلن ، بل إن له معنى قدسيا لا يستطيع أحد أن يتذوق معناه إلا إذا عمل بمقتضاه وسلك طريق الحياة على هداه (١٢) .

والدور الذى تقوم به الأم والمرأة المسلمة فى بعث نور التوحيد فى قلوب الأجيال الجديدة من الأمة دور لا يعدله دور ، ففى أنفاسها التى تربي بها وليدها حياة الدين وهى حصن الشرع المبين . يقول مخاطبا المرأة المسلمة « خلقتك الطاهرة لنا رحمة وأنت قوة الدين وحصن الملة . يا من تظمين فينا الوليد على كلمة التوحيد » (١٣) .

ويوجه حديثه إلى الشباب المسلم قائلا . « لقتك أمك الدرس الأول — درس التوحيد — لقد تفتحت زهرتك بفعل نسيما . . . وادخرت بفضلها ملكا خالدا ، فلقد تعلمت لا إله إلا الله من شفيتها . فإن قلت « لا إله إلا الله » فقلها إذن بالروح ، كى تهب روائح الحبيب من كيانك . تدور الشمس والقمر من حرارة لا إله إلا الله ، لقد رأيت هذه الحرقه فى الجبل والقشة (١٤) ، إن كلمة التوحيد ليست مجرد

(١٢) انظر : الصاوى شملان : إيوان إقبال ، مصر ١٩٧٧ ، ٢٣ .

(١٣) انظر عبد الوهاب عزام : محمد إقبال ص ١١٠ .

(١٤) فالكون مسلم ، انظر : ابن تيمية : جامع الرسائل ، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم طبع مصر ١٩٧٠ م ، الرسالة الاولى بعنوان : رسالة فى قنوات الأشياء كلها لله تعالى .

قول ، إنها ليست سوى سيف لا يرحم • والحياة بحرقه
التوحيد قول ، لا إله إلا الله ضرب وضرب فعال » (١٥) فحياة
الموحد كلها تحطيم للباطل كتخطيم إبراهيم عليه السلام
للأصنام •

وللتوحيد دور في حياة الأمم لا يقل عن دوره في حياة
الأفراد ، فالفرد يصبح ربانيا بالتوحيد • والأمة تصبح جبروتا
بالتوحيد ، فإذا آمن الإنسان بوحدانية الله ولم يسلم قلبه
لغيره أصبح متخلقا بأخلاق الله ، وإذا تخلق أفراد أمة بأخلاق
الله تفوقت على أمم العالم جميعا ونالت العزة والهيبة (١٦) •

ويرى إقبال أن سر الحياة كلها كامن في قول « لا إله
إلا الله » فكلمة التوحيد هذه تحتوى على أصلين ، هما : قوتا
السلب والإيجاب ، ففي الأولى معنى الجلال وفي الثانية
سمة الجمال ، فإذا تلاقت القوتان تعادل ميزان الحياة واستقر
كيانها ، فبين « لا » و « إلا » تجري الكائنات بحسبان ،
إن كلمة التوحيد هي كلمة القدر التي صنعت منها العناصر
فمن « لا » تتولد الحركة وبفضل « إلا » تمضى الى الثبات
والسكون : ومنهما البداية والنهاية لقوله تعالى : « كن
فيكون » (١٧) •

(١٥) رسالة الخلود ، ص ٣٢٢ — ٣٢٣ •

(١٦) أيضا •

(١٧) انظر محمد إقبال : ديوان بس جه بايد كرد اى اقوام شرق
(ما العمل اذن يا أمم الشرق) لاهور ١٩٣٦ ، الفصل
الرابع • وانظر أيضا : الصاوى شعلان ، ايوان إقبال
ص ٢٣ •

وقد استخدم إقبال كلمة التوحيد في نقده للحركة الماركسية في ديوانه « رسالة الخلود » (نشر سنة ١٩٣٢) ، فقد دعا الروس إلى الإسلام وذكرهم بأنهم قطعوا نصف الطريق إليه ، وأن عليهم أن يواصلوا السير الحثيث ليبلغوا درجة الإسلام ، فينتقلوا من رفض كل شيء إلى إثبات الوجود لواجب الوجود سبحانه ، يقول إقبال موجهاً حديثه لأمة الروس :

لقد فرغت الآن من السادة ، سواء كانوا قياصرة أم رأسماليين أم إقطاعيين ، فعليك أن تتركى « لا » وتغذى السير نحو « إلا » لقد قلت « لا إله » فقولى إذن « إلا الله » اتركى لا إذا كنت باحثة حقاً ، كى تأخذى طريق « الإثبات الحى » (١٨) .

ثم عاد إقبال وتناول نفس الفكرة في ديوان نشره بعد ذلك بعنوان « ما العمل إذن يا أمم الشرق ؟ » ، قال فيه :

— وهكذا ترى أنه في عصر السيطرة الأوروبية ، نشبت الحرب بين العبيد والسادة .

— فتحول قلب روسيا إلى دم ، وخرجت من ضميرها كلمة « لا » .

— لقد ألقيت نظرة على مقاماتها وملاحمها ، فوجدتها : لا قياصرة ، لا كنيسة ، لا إله .

(١٨) رسالة الخلود ، الترجمة العربية ، ص ١٦٧ .

— وبقي فكرها في مهب عاصفة « لا » ، ولم تدفع مركبها نحو « إلا » .

— غير أن الحياة لا تستريح في مقام « لا » ، الكون يمضي قدما نحو « إلا » .

ففطرة الإنسان — في رأى إقبال — لا تطمئن ولا ترتاح إلى الرفض والنفي والإنكار وحده ، بل إنها تتجه بطبيعتها إلى الإثبات ، فلا شيء يقوم على السلب أبداً ، ولا يكون النظام راسخاً مستقراً إلا إذا قام على الإثبات .

* * *

قد لا نستطيع — برغم كل هذه الشواهد والأدلة التي سقناها للدلالة على وحدة الفكر والهدف بين دعوة الشيخ ومنهج إقبال — أن نقطع بأن إقبالا متأثراً في شعره تأثراً مباشراً بهذه الدعوة ، لا نستطيع أن نقطع بتأثره المباشر ، لأن دعوة محمد بن عبد الوهاب لم تكن مذهباً جديداً بل كانت تجديداً لهذا الدين وإحياء لرسومه وتنقية لصفحته من شوائب الشرك والإلحاد . فما هذه الدعوة إلا تجلية للإسلام في أصوله وفروعه ومبادئه ، تلك الأصول التي وفاها علماء المسلمين على مر العصور حقها من الدراسة والشرح والتوضيح ..

وإقبال قد قرأ دعوة الشيخ ، كما قرأ ما كتبه شيوخ الإسلام من المصلحين والمجددين السابقين ، فعكف على مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية وبدأ أنه يكن له ولتلميذه

ابن القيم وغيرهما من العلماء السلفيين تقديرا كبيرا . ولذلك يصعب على الباحث أن يحدد مصادر هذه المؤلفات : أمسن دعوة الشيخ جاءت ؟ أم أن هذه المؤثرات أتت مباشرة من الأصول والفروع والمبادئ الإسلامية (التي هي أصل هذه الدعوة وفحواها) ؟ .

لكننا لا نستطيع — في نفس الوقت — أن نقول إنه لم يتأثر تأثرا مباشرا بدعوة الشيخ بعد أن قرأها واستوعبها . ذلك أن لدينا على الأقل شاهدا بخلاف ما سبق ذكره — يؤكد هذا التأثير . فلقد كانت الترجمة العملية الواضحة لدعوة محمد بن عبد الوهاب هي تحطيم القباب المقامة على القبور لصرف الناس عنها كيما يفردوا عبادتهم وتقديسهم لله تعالى وحده .

ولقد ورد في شعر إقبال ما يفيد تأثره بهذا الجانب اللصيق بدعوة الشيخ . فإقبال ينعى على المشايخ القائمين على هذه الأضرحة والقبور ويعزو إليهم السبب في تشجيع عوام المسلمين على زيارة الأضرحة ودعاء أصحابها والاستشفاع بهم . ويقول إنهم يستغلون سذاجة هؤلاء العامة أسوأ استغلال فينصبون لهم الفخاخ بإقامة الموالد وصناديق النذور . يقول في ديوانه « جناح جبريل » عن مشايخ هذه الأضرحة : « إنهم لو وجدوا حصير الزهراء وذلق أويس القرني وكبرة أبي ذر الغفاري لأكلوا السحت من أثمانها » (١٩) .

(١٩) انظر محمد حسن الأعظمي والصاوي شعلان : فلسفة إقبال ، الطبعة الثانية ، دمشق ١٣٩٥ هـ ص ٣ .

وإذا كان قد اتضح أن إقبالاً تأثر باللامح العملية لدعوة الشيخ ، فإننا نلاحظ أنه أضاف أبعاداً معنوية جديدة لمفهوم تلك الأصول الإسلامية التي أحيائها وجلاها الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، فقد حاول إقبال تعميق مفهوم التوحيد وتوسيع دائرته في النفس • وجعل القلب وقفاً على الله وحده ، ودعا إلى تحطيم الأصنام التي صنعها الإنسان بنفسه ونحتها في قلبه ليعبدها من دون الله سبحانه • وبين أن المسلم ينبغي أن يكون يقظاً دائماً مراقباً لأحواله النفسية حتى لا تتسرب شبهات الشرك ووساوس الشيطان إلى قلبه ، وحتى لا يرتاح إلى هذه الظواهر المادية الخادعة المحيطة به وإنما تكون راحته في عبادة الله وحده • وأن التوحيد ليس مجرد كلة تقال بل هي ذوق وتجربة روحية • وأن قول لا إله إلا الله هو أس الحياة بجميع مظاهرها ، وهو يدل دلالة قاطعة على أن وجهة المسلم الموحد ليست منصرفه نحو هذا الكون وإنما وجهته الله سبحانه •



ولئن كان محمد إقبال قد درس هذه الدعوة وأبدي إعجابه بها وبصاحبها ، وبدأ وكأنه قد تأثر بها ، إلا أنه أخطأ حين ذكر في كتابه « تجديد التفكير الديني » (نشر سنة ١٩٢٨م) • أن الحركة البابية في إيران ليست سوى صدى لحركة الإصلاح الديني العربي التي قام بها المصلح المتطهر العظيم محمد بن عبد الوهاب (٢٠) •

(٢٠) انظر : تحديد التفكير الديني ، الترجمة العربية ، ص ١٧٥ •

والواقع أن هذا الذي قاله إقبال يعد خطأ كبيراً لكونه صادراً عن مفكر كبير موثوق به وحجة في تاريخ الفكر والثقافة الإسلامية .. ومن ثم يتعين علينا مناقشته ، ومحو ما قد يعلق بالأذهان في هذا الصدد

وينبغي أن نتساءل ما الصلة بين حركة الإصلاح الديني العربي التي دعت إلى نبذ الشرك والتي يقول صاحبها : « ... إني والحمد لله متبع ولست بمبتدع ، عقيدتي وديني الذي أدين به هو مذهب أهل السنة والجماعة ، الذي عليه أئمة المسلمين مثل الأئمة الأربعة وأتباعهم إلى يوم القيامة ... » (٢١) .

ما الصلة بين هذه الدعوة وبين حركة محمد علي الباب (توفي سنة ١٢٦٦ هـ) الذي زعم — تارة — أنه المهدي المنتظر ، وادعى النبوة ثم زعم أن الوحي غير منقطع ، وأنه جاء ناسخاً لشرعية القرآن وأحكامها ، وأنه أوحى إليه بكتاب أسماه : « البيان » ، وأن معجزات الأنبياء وقصصهم ، والملائكة ، والجن ، والوعد ، والوعيد والحشر ، والنشور ، واليوم الآخر ليست على ما يعلمه الناس من مفاهيمها ومعاني كلماتها ، ويؤول ذلك كله تأويلاً ويذهب مذاهب شتى من الفكر

(٢١) من رسالة للشيخ محمد عبد الوهاب إلى أحد شيوخ بغداد ، انظر : حسين خلف الشيخ خزعل : حياة الشيخ محمد ابن عبد الوهاب ، بيروت ١٩٦٨ م ، ص ١٧٤ ، وانظر أيضاً . أحمد عبد الوهاب الفغور عطار : محمد بن عبد الوهاب ، الطبعة الثالثة بيروت ١٣٩٢ هـ ، ص ١٦٨ وما بعدها .

والضلال والزور والبهتان ، فما البابية في واقعها إلا عقيدة جديدة لا تمت إلى الدين الحنيف بأية صلة .

وإذا نحن عمدنا إلى تلمس صلة بين الحركة البابية الكافرة المارقة وبين دعوة الشيخ الهادية المؤمنة من الناحية التاريخية فلن نجد صلة على الإطلاق ، إذ لم يقدر لمحمد على الباب أن يتصل بدعوة الشيخ من أى طريق ، بل لم يشأ الله للباب أن يطمأ الأراضى المقدسة ، بعد أن كان قد عزم على الذهاب إلى مكة ففرقت السفينة التى كان يستقلها ولكنه نجا هو ونفر من دعائه وعادوا إلى ميناء « بوشهر » (٢٢) .

فليست هناك صلة ما بين الحركة البابية ودعوة محمد ابن عبد الوهاب ، بل ليس هناك مجال للمقارنة في شيء بينهما على الإطلاق .

لكننا نفهم من كلام إقبال أنه لم يكن يريد بإشارته إلى أن البابية صدى لحركة الإصلاح الدينى العربى أن يغض من شأن دعوة الشيخ أو يقلل من أهميتها ، بل على العكس من ذلك رأى أن هذه الدعوة لا تزال تحمل من عوامل القوة والتأثير ما يجعل أرجاء أخرى من العالم الإسلامى — غير الجزيرة العربية — تتجاوب مع أصدائها وتتأثر بها وتأخذ عنها ، وأن تلك القبائل العربية في جزيرة العرب (تلك القبائل التى استجابت لدعوة الشيخ) ما تزال تتمتع بقوة الإيحاء والتأثير

(٢٢) انظر : محمد فاضل : الحراب في صدر البهاء والباب ، ط. مصر ١٣٢٩ ص ١٦٣ وما بعدها .

على جيرانها من الدول الإسلامية ، لأن هذه القبائل لا زالت مستمكة بمعنوياتها القوية ولم تفقد — بفعل التمدين — بداوتها وفطرتها السليمة (٢٣) ، وقدرتها على التأثير في غيرها .

فإقبال إذن لم يخطئ في حق هذه الدعوة بقدر ما أخطأ في ثقته بالحركة البابية ، فعدها حركة إصلاحية ، وأشاد في ديوانه « رسالة الخلود » الذي نشره سنة ١٩٣٢ بالشاعرة البابية « قرة العين الطاهرة » التي كانت من كبار الدعاة للمذهب البابی (٢٤) .

ومما يبعث على الدهشة حقا أن البابية تتصادم مع أفكار إقبال نفسه ، وتعلن عصيانها على نفس المبادئ التي يؤمن بها . ويدعو إليها . ومن ينظر نظرة عابرة لدعوة محمد على الباب يدرك — منذ الوهلة الأولى — أنها تقول بأن الوحي غير منقطع فهي بذلك تتعارض مع عقيدة من أهم العقائد الإسلامية هي « ختم النبوة » ، وهي عقيدة أفاض إقبال في شرحها في نفس الكتاب الذي أشاد فيه بالحركة البابية (٢٥) . وبين أنها عقيدة تتطوى على فكرة عظيمة لم تقدر قدرها ولم

(٢٣) انظر حديث إقبال إلى السنيور موسليني — الإيطالي ، وقد ورد بعض هذا الحديث في كتاب فلسفة إقبال ص ٢١ .

(٢٤) انظر رسالة الخلود ، الترجمة العربية ، ص ٢٠٨ وما بعدها . على أن إقبالا هاجم في نفس الديوان — أعني رسالة الخلود — البهائية التي تعد امتدادا للبابية ونتيجة طبيعية لها ، انظر ص ٣٢٤ .

(٢٥) انظر تجديد التفكير الديني : مثلا ص ١٤٤-١٧٧ من الترجمة العربية .

تعرف قيمتها في الثقافة الإسلامية ، فختم النبوة بمحمد ﷺ — يحمل معه — في رأى إقبال — أمرين : أن النبوة في الإسلام تبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها ، وهو أمر ينطوى على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدا إلى الأبد على وقود يضاء منه ليعتمد في النهاية على وسائله هو . الأمر الثانى هو الحيلولة دون ظهور الفكرة المجوسية والمسيحية في المجتمع الإسلامى ، وهى فكرة الترقب الدائم والتطلع لظهور أبناء زردشت الذين لم يولدوا بعد ، أو ظهور المسيح المنتظر ... » « لقد سار ابن خلدون على هدى من نظريته الى التاريخ فأفاض فى نقده ، وقضى — فيما أعتقد — قضاء نهائيا على الأساس المزعوم لفكرة ظهور مخلص فى الإسلام (يعنى فكرة المهدي المنتظر) ، وهى فكرة شبيهة فى آثارها السيكلوجية ، بالفكرة المجوسية الأصلية ، التى كانت قد ظهرت فى الإسلام تحت تأثير الفكر المجوسى » (٢٦) .

إذن فهناك اختلاف أساسى بين أفكار إقبال وغيره من المصلحين الإسلاميين وحركة محمد على الباب . ولا يقتصر هذا الخلاف على عقيدة ختم النبوة وحدها بل ينسحب إلى سائر العقائد ، ولكنه مع ذلك اختلط عليه أمر هذه الحركة فأحسن الظن بها .

ويتبين لنا من تتبع آراء إقبال فى هذا الصدد أنه ظل

(٢٦) تجديد التفكير الدينى ص ١٧٧

ينظر إلى البابية باعتبارها حركة إصلاحية حتى سنة ١٩٣٣ ، يتضح ذلك من الخطة التي وضعها في تلك السنة لتأليف كتاب جديد باللغة الإنجليزية بعنوان Introduction to the Study of Islam أى مقدمة لدراسة الإسلام ، وهو كتاب لم يقيض لإقبال أن يكتبه أصلا (٢٧) .

ولكنه بدأ في المرحلة الأخيرة من حياته يغير نظرتة إلى أصول الحركة البابية ودوافعها ، فقد كتب في مقال بعث إلى صحيفة « ستيتسمان » البريطانية (٢٨) يقول : « يعمل الروس على نشر المذهب البابى ويسمحون للبابية بإقامة أول مركز للدعوة لمذهبهم في « عشق آباد » ، في الوقت الذى تعمل فيه بريطانيا على نشر « الأحمدية » (يعنى القاديانية) وتسمح لهم بإقامة أول مركز للدعوة لمذهبهم في « دوجنح » . إن الفصل بين هاتين الظاهرتين عندى أمر جد صعب ، فما السبب الذى يدعو الروس وبريطانيا — رغم اختلاف المشارب — إلى الاتفاق في هذا الإتجاه ؟ » وانتهى إقبال إلى أن هذا العمل ينطوى على محاولة لتفتيت وحدة المسلمين .

كذلك نظم في ديوان له نشره قبل وفاته بسنة واحدة

(٢٧) انظر: Lettero and Writing of Iqbal, Lahore 1967, p. 78.
 (٢٨) لم أعر على هذا المقال في لغته الأصلية وهى الإنجليزية ، وإنما عثرت على تلخيص له باللغة الأوردية في كتاب « إقبال اور سياست ملى » ، لرئيس أحمد جعفرى . طبع كراتشى سنة ١٩٥٧ م ، ص ٣٢٤ وما بعدها ..

(أى سنة ١٩٣٧) قطعة تتضمن معنى السبخرية والتهكم
بالباب عنوانها « محمد على الباب » (٢٩) .

فدل إقبال بذلك على أنه غير رأيه في تلك الحركة بعد
إدراكه أغراضها وفهم حقيقتها ، تلك الحقيقة التي كانت
غائبة عنه يوم عد البابية صدى لحركة الإصلاح الدينى العربى
الذى ظهر على يد المصلح المتطهر العظيم محمد بن عبد الوهاب،
على حد تعبير إقبال نفسه .



وهكذا يتبين لنا أنه كانت هناك عوامل إيجابية بمنتهى
الفعالية والقوة فى صلة إقبال بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب،
تلك الدعوة التى أعجب إقبال بها وبصاحبها وبدأ أنه تأثر فى
شعره بها فى أخص جوانبها الفكرية — وهو جانب التوحيد ،
كما تبين أنه كان هناك قدر ضئيل من العوامل
على الأضرحة وتحطيم لكل أسباب الشرك ودواعيه .

كما تبين أنه كان هناك قدر ضئيل من العوامل
السلبية فى هذه الصلة نجم عن حسن ظنه بالحركة البابية
فى إيران ، التى عدها فى وقت من الأوقات صدى لدعوة الشيخ
محمد بن عبد الوهاب فى الجزيرة العربية . ولكن إقبالا
ما لبث أن عدل عن ثقته بتلك الحركة البابية حين أدرك حقيقتها
فانتقدها وهاجم مؤسسها . وبذلك ظلت صلته إيجابية بدعوة

(٢٩) انظر : محمد إقبال : ديوان ضرب الكليم ، الترجمة العربية
لعبد الوهاب عزام ، طبع مصر ١٩٥٢ م ، ص ٣٠ .

الشيخ ، تلك الدعوة التي رأى أنها ما تزال تحمل من عوامل
القوة والتأثير ما يجعل أرجاء أخرى من العالم الإسلامي -
غير الجزيرة العربية - تتجاوب مع أصدائها وتتأثر بها
وتأخذ عنها .



من لاهور إلى القاهرة

إقبال في مصر ***

منذ أن زار إقبال مصر في طريقه إلى لندن سنة ١٩٣١م وهو يكاد يكون شخصية معروفة في الديار المصرية ، التي كانت قد تأججت فيها نيران الحركة الوطنية ، واستعرت فيها حركة البحث عن الذات ، وهى الحركة التي حاولت أن تجد لمصر — بمنأى عن الاستعمار — مقومات ذاتية تصلها بماضيها العريق وتجد فيها متنفسا لتلك الرغبة العارمة في الأخذ بأسباب الرقى ، وهى الرغبة التي تملك وجدان هذا الشعب الأصيل .

فى ذلك الوقت جاء إقبال إلى مصر ولم يكن معروفا إلا من جانب بعض الدارسين المصريين فى بلاد الغرب (١) ، وألقى محاضرة فى جمعية الشبان المسلمين بالقاهرة . يقول واحد ممن حضروا هذه المحاضرة وهو الأستاذ فتحى رضوان — الذى عمل فيما بعد وزيرا للثقافة فى مصر ، وكان أحد الذين تأثروا بفكر إقبال وفلسفته — يصف فتحى رضوان مشاعره عند لقائه بإقبال قائلا : « كان إقبال فى هذا اليوم صورة

*** التى هذا البحث فى المؤتمر الدولى للعلامة محمد إقبال ، الذى عقد فى لاهور بباكستان سنة ١٩٧٧م .
(١) انظر عبد الوهاب عزام ، محمد إقبال ، حياته وشعره وفلسفته ، طبع مصر سنة ١٩٥٤ ، ص ٤ .

غامضة أخذت بمجامع فؤادى واستولت على لى وقد سمعته فى المساء فى جمعية الشبان المسلمين يتحدث عن مجمل فلسفته ويتخذ من الإسراء وسورة الإسراء سبيلا إلى شرح هذه الفلسفة « (٢) » ولقد حضر هذه المحاضرة أيضا المرحوم الأستاذ عبد الوهاب عزام ، الذى يعد صاحب الفضل الأول فى تعريف إقبال إلى الناطقين بالعربية والذى أخذ على عاتقه منذ التقى بإقبال فى جمعية الشبان المسلمين أن ينشر دعوته بين العرب ، ويترجم أشعاره الفارسية والأردية ، ويعرف بفكره ويقدم له ، وبذل عزام فى ذلك الوقت مجهودا سخيا ونشر أول الأمر عددا من المقالات عن فكر إقبال مشفوعة بترجمة منشورة لأشعاره فى مجلة « الرسالة » التى كانت تعد فى ذلك الوقت كبرى المجلات الأدبية والتى كانت توجه التيار الأدبى لا فى مصر وحدها بل فى العالم العربى كله ، ولقد تركت هذه المقالات لدى قرائها — ومن بينهم عدد ممن كتب بالعربية عن إقبال من المعاصرين له كفضيلة الإمام الشيخ عبد الحليم محمود (٣) شيخ الأزهر — تركت هذه المقالات انطباعات نورانية قدسية عن إقبال ، وصادفت فى النفوس قبولا واستجابة وحماسا شديدا لأفكاره ودعوته ، وواصل الأستاذ عزام — رحمه الله — جهوده التى لا تعرف الكلال لتعريف العرب بإقبال ، فأخذ يلقي المحاضرات ، ويعقد الندوات للتعريف به وبشعره وفكره فى أرجاء القطر المصرى حتى انتقل إلى

(٢) محمد إقبال طبع مصر ١٩٦٥ ، ص ٣١ — ٣٢ .
 (٣) راجع كلمته التى القيت فى احتفال جامعة الأزهر بالذكرى المئوية لمولد إقبال فى ١٩٧٧/١١/١ م .

جوار ربه في أبريل سنة ١٩٣٨ ، فكان لغزام أيضا جهد وافر في حفلات تأبين العلامة بعد وفاته ، وهي الحفلات التي أُلقيت فيها الكلمات أيضا لشرح فلسفة إقبال وبيان أفكاره . والحق أن هذا المجهود الوافر الذي بذله أستاذنا الدكتور عبد الوهاب عزام وهذه المقالات التي نشرها في مجلتي الرسالة والثقافة وهذه المحاضرات التي ألقاها بالقاهرة والأسكندرية للتعريف بشاعرنا الكبير . كل ذلك كان أكثر تأثيرا وأشد فائدة في التعريف بإقبال من الدواوين التي نقلها بعد ذلك إلى العربية وحرص على أن يترجمها — بلغة الشعر — وفي رأينا أن أستاذنا الدكتور عزام قد قام بدورين في هذا الصدد ، دور الوسيط الأدبي الذي عرف أمته العربية بإقبال ، وكان داعية له فيهم ، فكان عزام في ذلك أشبه ما يكون بالأديب الفرنسي الشهير فولتير عرف الفرنسيين بشكسبير (٤) . ولقد نجح عزام نجاحا بالغا في القيام بهذا الدور ، أما الدور الثاني فقد كان دور المترجم ، وهو الدور الذي لم يصيب فيه عزام نفس القدر من النجاح الذي أتيح له وهو يقوم بدور الوسيط . ولقد حرص عزام وهو يترجم دواوين إقبال : بياض مشرق — ضرب كريم — أسرار خودي — رموز بن خودي ، حرص عزام على ترجمة الشعر بالشعر ، وهو أمر نجح فيه من الناحية الفنية إلى حد بعيد ، ولكن هذه الأشعار المترجمة تكاد لا تؤثر في نفس قارئها تأثير الشعر الرقيق ، ولا تعطى صورة واضحة لأفكار إقبال ورسالته ، ويغلب فيها رونق اللفظ

(٤) انظر : محمد غنيمي هلال : الأدب المقارن ط . مصر ١٩٦٢ ص ١٣٠ — ١٣١ .

على عمق المعنى بحيث تغيب المعانى التى أرادها إقبال فى غياهب الألفاظ المنمقة والمصاريع الشعرية المركزة . وشعر إقبال فى الفارسية والأردية على السواء شعر يركز المعنى الواسع فى عبارات موجزة هى أشبه بالكلمات القصار التى يسهل حفظها وقدأولها على الألسن ، فإذا ما ترجمنا هذا الشعر إلى شعر عربى ، والشعر العربى كما يعرف يفضل الأيجاز على الإطناب والإسهاب ، فإننا نزيد من تركيز الشعر ، ونغلفه بشيء من الغموض ، يذهب بتأثير الشعر وروعته .

ونحن لا نريد بهذا أن ننقص من شأن المترجم ، الذى عرف بعلو الهمة وجودة القريحة والإخلاص والمتابعة ، وإنما نريد أن نقول إن ترجمات عزام الشعرية لم تقصح عما يكره شعر إقبال من أسرار ولم تبين عن قيمته الحقيقية التى تتفق مع الشهرة التى أتاحت لإقبال ، وهى الشهرة التى كان عزام نفسه هو الذى قام بالدور الرئيسى فى تحقيقها . ولعل هذا هو ما دفع الأديب العربى الكبير الأستاذ على الطنطاوى أن يوجه تداء إلى العلامة الأستاذ أبى الحسن الندوى فى مجلة « المسلمون » التى تصدر فى دمشق ، قائلا له « .. هل لك أن تختار من شعر إقبال مايجعلنا ننتوق طعم أدبه ونلم بطريقته ، ونتجلى أسبلب عظمتة فإن كل ما قرأته من كلامه مترجما إلى العربية لم يعرفنا به ، ولم يدلنا عليه .. فهل تضيف يا أخى يا أبا الحسن إلى مآترك هذه المأثرة ، فتفتح للعرب كوة على هذه الروضة المحجبة أو تحمل إليهم زهرات منه فتحسن

بذلك إلى العرب وباكستان وإلى الأدب والإسلام » (٥) .

وجاء أبو الحسن الندوى فنظر في دواوين إقبال وأشعاره التى ترجمها الدكتور عبد الوهاب عزام ونشر بدمشق كتاب « روائع إقبال » سنة ١٩٦٠ ، ولاحظ فى مقدمة الكتاب أن حرص عزام على ترجمة شعر إقبال إلى شعر عربى هو الذى أدى إلى هذا الغموض الذى أحاط بأفكار الشاعر بعد ترجمتها إلى العربية شعرا . (٦) والحقيقة أن كتاب « روائع إقبال » للأستاذ أبى الحسن الندوى — كان على ضالة حجمه — إضافة جديدة للمكتبة العربية بكل ما فى هذه الكلمة من معنى ، فقد استطاع كاتبه فى براعة وبصيرة أن يختار من دواوين إقبال مقتطفات توضح طريقته وأفكاره إلى حد كبير وأن يقدمها فى نثر سهل ميسور دل على تمكنه من اللغتين العربية والفارسية وامتلاكه لناصيتهما . غير أن هذا الكتاب رغم أهميته لم يكن متداولاً فى مصر على نطاق واسع ، لأنه طبع فى دمشق ، ولذلك حرم منه أغلب المثقفين المصريين ، وربما لم يسمع بعضهم بصدوره ، وظلت نسخه نادرة تتلقفها الأيدي .

ولقد جاء كتاب « روائع إقبال » نتويجا للجهود التى بذلها العلماء فى شبه القارة الهندوباكستانية من أجل المساهمة فى تعريف العرب بإقبال ، وقد بدأت هذه الجهود عندما أحس هؤلاء العلماء بالغيظ لأن طاغور أشهر فى الأقطار العربية من إقبال .

(٥) المسلمون ، العدد الثالث المجلد السادس .
(٦) انظر : أبو الحسن الندوى روائع إقبال طبع دمشق ١٩٦٠ ص ٩ — ١٠ .

يقول الأستاذ أبو الحسن الندوى فى مقدمته لكتاب « روائع إقبال » : « وكان يغيظنا أن طاعور أشهر فى الأقطار العربية من إقبال ، وإعجاب إخواننا العرب والأدباء فى مصر وسورية بشعره أكثر ، وكنا نعد ذلك تقصيراً منا فى تعريف شعر إقبال ، وكلما رأينا تتويها بشعر طاعور وإطراء له فى مجلة عربية — وما أكثر ما كنا نرى ذلك فى المجلات العربية — قوى عزمنا على ترجمة شعر إقبال ، ورأينا أمانة فى أعناقنا » (٧) . وقد أسفرت جهود هؤلاء العلماء فى شبه القارة الهندوباكستانية عن صدور مقال للأستاذ مسعود ندوى بعد وفاة إقبال فى سنة ١٩٣٨ بمجلة « الفتح » التى كانت تصدر بالقاهرة . وعن عدة محاضرات ألقاها الأستاذ أبو الحسن الندوى فى كلية دار العلوم بجامعة القاهرة فى سنة ١٩٥١ ، وقد ضمن الأستاذ أبو الحسن هذه المحاضرات كتابه « روائع إقبال » ، كما أسفرت هذه الجهود عن كتابين آخرين صدرا بالعربية فى مصر أولهما كتاب « فلسفة إقبال » الذى ألفه كل من الأستاذ محمد حسن الأعظمى وفضيلة الشيخ الصاوى شعلان ، ونشر بالقاهرة سنة ١٩٥٠ ، وثانيهما كتاب « نظرات جديدة فى شعر إقبال » لمؤلفه الدكتور محمد إسماعيل الندوى ، وقد نشر الكتاب فى سنة ١٩٦٩ .

وأذا كان المرحوم الدكتور عبد الوهاب عزام قد جانبه التوفيق — إلى حد ما — فى ترجمة الشعر بالشعر ، فقد استطاع فضيلة الشيخ الصاوى شعلان بما جباه الله من

(٧) روائع إقبال : ص ٥ — ٦ .

شاعرية متدفقة وروح إسلامية حقة ، أن يفصح عن المعانى
التي أرادها إقبال كأنه ألهمها هو فى شعر يهتز له الوجدان •
ولعل أوضح مثل على ما أقول ترجمته لقصيدتى ، « شكوى »
و « جواب شكوى » و « أنشودة المسلم » ، وترجمته لديوان
« بس جه بايد كرد أى أقوام شرق » وهى الترجمة التى
صدرت بالقاهرة عام ١٩٧٧م •

وللشيخ الصاوى شعلان طريقة خاصة فى الترجمة يجمع
فيها بين الحسنيين ، بين الشعر والنثر ، فهو يترجم شعر
إقبال نثراً أول الأمر ، ثم ينقله شعراً بعد ذلك فيكون أمام
القارئ ترجمتان إحداها نثرية الأخرى شعرية ، يقرأ القارئ
الترجمة النثرية الواضحة أولاً فيتمثل المعانى التى أرادها إقبال
بتامها ، ثم يقرأ الترجمة الشعرية بعد ذلك فيرى هذه المعانى
قد لبست ثوب الشعر الجميل • وهذه الطريقة من أفضل الطرق
وأشدها تأثيراً فى نفس القارئ • وقد نشر الأستاذ الصاوى
شعلان سيلاً متدفقا من المقالات التى تتضمن أشعاراً مترجمة
بنفس الطريقة فى مجلة « منبر الإسلام » وهى مجلة شهرية
يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة •



فى سنة ١٩٥٤ أصدر الدكتور عزام كتاباً بعنوان
« محمد إقبال : حياته وفلسفته وشعره » ويشتمل الكتاب على
ترجمة منشورة لأجزاء من منظومتى « أسرار خودى »
و « رموز بى خودى » ، وفى سنة ١٩٥٥ صدرت الترجمة
العربية لكتاب إقبال « تجديد التفكير الدينى فى الإسلام »

ونظر الأدباء والمثقفون في مصر الى هذين الكتابين نظرة إكبار وإجلال ، وعدوهما مجعما تجمعت فيه أفكار إقبال وفلسفته كلها ، فوضعوا الكتابين أمامهم ، واستندوا إليهما في إصدار أحكامهم عن فكر إقبال وفلسفته ، وقنعوا بالرجوع إليهما باعتبارهما جامعين شاملين في هذا الصدد . وهذا يعد — في رأينا — خطأ كبيراً ، ومن هذا الباب جاءت أغلب الانتقادات التي وجهها العلماء المصريون والعرب إلى إقبال .

ذلك لأن نظرية الذاتية هي الجانب الوحيد الذي عرضه عزام في كتابه المذكور من فلسفة إقبال ، فبدت هذه النظرية وكأنها كل ما لإقبال من فلسفة ، في حين أن هذه الفلسفة تتطوى على جوانب كثيرة ومتعددة غير الذاتية ، وما نظرية الذاتية إلا أساس طوره تطويراً شاملاً بعد ذلك وأقام عليه نظاماً فلسفياً شامخاً ، كذلك يبين إقبال بنفسه أن ما عرضه من آراء وأفكار في كتاب « تجديد التفكير الديني » إنما عرضه بأسلوب عقلي محض قد لا يخلو من تعقيد ، فقال بالفارسية شعراً :

من بطبع عصر خود كفتم دوحرف
 کرده أم بحرین راندر دو ظرف
 حرف بیجا بیج وحرف نیش دار
 تاکنم عقل ودل مردان شکار
 حرف ته داری بانداز فرنگ
 ناله ای مستانه ازتار جنک (۸)

لقد كانت منظومة « جاوید نامه » التي لم تكن قد ترجمت

(۸) محمد إقبال : جاوید نامه ، لاهور ۱۹۲۲ ، ص ۲۲۷ .

بعد إلى العربية هي المنظومة التي شرح إقبال فيها بأسلوب شعري وجداني كثيراً من آرائه التي وردت في « تجديد التفكير الديني في الإسلام » ، بل نلاحظ أيضاً أنه عدل عن بعض هذه الآراء وصححها في « جاويد نامه » وهي الآراء التي أخذها عليه بعض العلماء المصريين من أمثال الشيخ عبد العزيز المراغي (٩) ، والدكتور محمد البهي (١٠) ، والدكتور عبد الحليم محمود (١١) .

فلقد كان إقبال يتمتع بشجاعة أدبية نادرة ، وكان لا يتحرج من العدول عن فكره ، ولا يتردد في تصحيح رأى ما دامت التجربة قد أثبتت خطأه . من ذلك مثلاً أنه أشاد بتركيا الحديثة ونهضتها في كتاب « تجديد التفكير الديني » ولكنه ما لبث بعد سنتين تقريباً أن عدل عن هذا الرأى بعد أن تكشفت له حقيقة الحركة الكمالية ونزوعها إلى تقليد الغرب في نذ الدين ، فشن عليها هجوماً شديداً ونقدها نقداً لاذعاً في « جاويد نامه » على لسان السياسي التركي الكبير « سعيد حليم باشا » . ولكن الدكتور محمد البهي مدير جامعة الأزهر السابق أفاض — دون أن يقرأ « جاويد نامه » — في نقد إقبال على حسن ظنه بالحركة الكمالية (١٢) .

(٩) في تطبيقاته على اجتهاد إقبال في تفسير بعض آيات القرآن الكريم .

(١٠) في كتابه الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي .

(١١) في كتابه الإسلام والعقل .

(١٢) انظر محمد البهي : الفكر الإسلامي . ص ٤٤٢ وما بعدها .

وفضلاً عن أن فكر إقبال يتسم بالتطور والتجديد والمرونة ، فإن من سماته أنه يوضح نفسه بنفسه ، ففكرته الخاصة بتطور الإنسانية التي بدت غامضة في « تجديد التفكير الديني » والتي انتقدها الدكتور عبد الحليم محمود (١٣) ، قد وضحت أبعادها تماماً في « جاويد نامه » من خلال عرض إقبال لتطور العقيدة الإنسانية في فلك القمر ، ومن خلال فكرته الشاملة عن الحياة والموت والخلود التي عرضها على لسان السلطان الشهيد « نبيو » .

وهكذا نلاحظ أن الدراسات العربية لفكر إقبال كانت قد توقفت عند مرحلة مبكرة نسبياً من مراحل تطور فلسفته وآرائه (١٤) ، ولم يجل هذا الغموض أو يعالج هذا القصور إلا الدراسات الأكاديمية المتخصصة في الجامعات المصرية التي تمت بعد ذلك .

ولقد دأبت الهيئات الدينية والعلمية والثقافية في مصر على الاحتفال في كل عام بذكرى وفاته إقبال ، فبالأزهر والجامعات المصرية ووزارة التربية والتعليم (١٥) والمحافل الدينية والثقافية والسفارة الباكستانية بالقاهرة لا يتركسون هذه المناسبة تمر دون وقفة تأمل وإعجاب بهذا الشاعر الفيلسوف

-
- (١٣) في كتابة الإسلام والعقل ص ١٥٢ وما بعدها .
 (١٤) نشر إقبال « جاويد نامه » في سنة ١٩٣٢ . بعد نشر ديواني الأسرار والرموز بنحو ١٥ عاماً .
 (١٥) منحت وزارة التربية والتعليم المصرية جائزة البحوث الممتازة للأديب الإسلامي الدكتور نجيب الكيلاني عن كتابه : إقبال الشاعر الثائر في مسابقة عام ١٩٥٧ .

الذى لا ينضب معينه والذى لا يفتأ شعره يتفتق كل حين
عن كل جديد وعجيب .

ولقد كان اهتمام الجامعات المصرية بالاحتفال بذكرى إقبال (١٦)
حلفزا دفع بعض الدارسين على التخصص في الدراسات
الإقبالية . ولقد بدأت جامعة عين شمس بالقاهرة في هذا
المضمر عندما سجلت فيها في سنة ١٩٦٧ رسالة للحصول على
درجة الدكتوراه في الآداب في موضوع « جاويد نلمه » دراسة
تحليلية نقدية ، وكان صاحب هذه الرسالة هو صاحب هذه
السطور الذى نشر كتابا عن نفس الموضوع في سنة ١٩٧٤ .
وفي جامعة القاهرة حصل زميلي وصديقي الدكتور سمي
عبد الحميد على درجة الماجستير Mogester في موضوع
« أرمغان حجاز » لإقبال . وتقدمت الدراسات الإقبالية
في المحافل الأكاديمية المصرية خطوة أخرى ، تنزع إلى عقد
المقارنة بين إقبال وغيره من المفكرين والشعراء الإسلاميين ،
فقد منحت جامعة عين شمس سنة ١٩٧٦ درجة الماجستير في
موضوع « المراج في الآداب الإسلامية » وهى دراسة
اتخذت من « جاويد نلمه » لإقبال نموذجا للموضوع . كما

(١٦) يخص بالذكر ذلك الاحتفال الكبير الذى أقامته جامعة القاهرة
في سنة ١٩٥٦ بذكرى وفاته ، وقد القى صفوة من كبار
الشخصيات المصرية كلمات عن إقبال منهم الدكتور طه
حسين ، والأستاذ عباس العقاد ، والدكتور محمد حسين
هيكل ، والأستاذ أحمد حسن الزيات وقد نشرت سفررة
الباكستان بالقاهرة في السنة نفسها كتابا تضمن كلماتهم في
هذا الاحتفال .

سجلت أخيراً بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة رسالة بقسم
الدراسات الفلسفية بعنوان « محمد إقبال والفكر الإسلامى » •



وهكذا تستمر في مصر الدراسات والأبحاث والترجمات
لأفكار إقبال دون توقف ، وتتصاعد درجة درجة في سبيل التوصل
إلى استيعاب أفكار إقبال وإدراكها ، ونحن نعرف أن مصر هي
مركز للدائرة من الإشعاع الثقافي والحضارى في العالم
العربى ، فمنها تتوالى التأثيرات وتنتقل إلى مختلف أرجاء هذا
العالم العربى ، ومن هنا كان حب سائر العرب قاطبة لإقبال
كحب المصريين له سواء بسواء •



ولكن ، قد يحق لنا أن نسائل أنفسنا ، لماذا وجدت
دعوة إقبال هذا الصدى الواسع في مصر ؟ ولماذا لقيت
كل هذه الاستجابة والحماس لدى المصريين ؟ • وقد نستطيع
أن نجيب على هذا التساؤل بأن هناك أسباباً عديدة نذكر
منها :

أولاً : أن مصر وجدت في دعوة الذاتية (المعروفة لدى
إقبال باسم « خودى » طلبتها ورغبتها في تحقيق ذاتها ، كانت
مصر عندما بدأت تتعرف على أفكار إقبال تجد في البحث عن
مقومات ذاتية لنفسها ، وكانت حركة البحث عن المقومات
الذاتية المصرية في مجملها موصولة الأسباب بالإسلام لكنها

كانت تنزع إلى التجديد ، وإلى طرح الأفكار الجامدة ، والاندماج في حياة واقعية تستمد مثلها من الدين الحنيف ، ولذلك وجدت نظرية إقبال عن الذاتية وعن الرجل المؤمن ، أو « مرد مؤمن » ترحيبا واستجابة كبيرة في مصر ، واتخذت أبعادا ظهرت في الحركات الإصلاحية المصرية التي جعلت الدين أساسا لكل إصلاح وتطوير ، كحركة الإخوان المسلمين . فلقد تأثر الإخوان المسلمون أفراداً وجماعة بفكر إقبال عامة ، حدثني أحد الأصدقاء أن بعض الإخوان كانوا يسمون أبناءهم بـ محمد إقبال ، تيمنا بهذا الاسم وتبركا باسم إقبال ، مع أن إطلاق إقبال على الأولاد لم يكن شائعاً في مصر . ولقد رأى الإخوان المسلمون في شعر إقبال نموذجا حيا للشعر الإسلامي الذي يعبر تعبيرا حقيقيا عن دأب المسلم الحق وعن انفعالاته وعن سره ونجواه ، ورأوا أن شعر إقبال — بصورته هذه — شعر لم يتيسر من قبل في الأدب العربي ذاته (١٧) . ولم يقتصر تأثير نظرية الذاتية على مصر وحدها بل ربما امتد هذا التأثير إلى المغرب العربي وكان غملا في تكوين نظرية « الأصالة » التي بدت كدعوة سياسية في كل من تونس والجزائر والمغرب .

كما أثرت نظرية الذاتية أيضا في تأسيس نظرية فلسفية جديدة في مصر هي نظرية « الجوانية » التي أعلنها الدكتور عثمان أمين أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة ، وهي نظرية تعد في مجملها امتدادا لنظرية الذاتية عند إقبال .

(١٧) انظر محمد قطب : منهج النثر الإسلامي ، ص ٧ - ١٢ ، ص ٣٦٥ .

والشيء الذى جعل لفكرة الذاتية عند إقبال قيمة كبيرة فى مصر هو أنها لم تكن فكرة نظرية فحسب ، بل تمخضت عن واقع عملى رائع يتمثل فى دولة باكستان الإسلامية ، التى لفتت أنظار المصريين وبهرتهم باعتبارها نموذجا قوميا لدولة حديثة تقوم على أسس إسلامية . وبينت أن ما كان يزعم الزاعمون بأنه صعب التحقيق أصبح أمرا ممكنا عمليا وواقعا لا مرأى فيه .

ثانيا : أن دعوة إقبال كانت دعوة فريدة من نوعها ، مضادة لكل الأفكار البراقة التى كان الناس يتحمسون لها فى مصر باسم التجديد والنهضة . فلقد تحمس المصريون تحمسا شديدا لفكرة الوطنية ، وأعجبوا فى أول الأمر بالحركة الكمالية ، وظلوا ردحا من الزمن ينظرون إلى كمال أتاتورك باعتباره بطلا إسلاميا ومحررا وطنيا وظلوا يعلقون صوره فى منازلهم وينظرون إليه فى إجلال وإكبار (١٨) ، قبل أن يكتشفوا إقبالا .

وربما لم تكن فكرة العلمانية فى الحكم أو فصل الدين عن الدولة — وهى الفكرة التى طبقها كمال أتاتورك بعد أن استتب له الأمر فى تركيا ، ربما لم تكن هذه الفكرة واردة فى أذهان المصريين ، الذين لا يتصور معظمهم — حتى وقتنا هذا — أن تقوم دولة بغير دين ، وحيث يوجد الأزهر القلعة المنيعه التى حافظت على الدين وعلى نفوذه لدى الحكام ولدى الشعب

(١٨) انظر حديث الرئيس محمد أنور السادات فى التليفزيون بمناسبة الاحتفال بثورة التصحيح ، جريدة الأهرام ١٦ مايو سنة ١٩٧٧ .

طوال ألف سنة ولذلك حظيت الحركة الوطنية في مصر بمساندة الأزهر ، ولم يكن شبح العلمانية يتراءى أمام المصريين في حركتهم الوطنية ، لأن الحركة الوطنية كانت مرتبطة عندهم بالدين وبطرد المستعمرين الأجانب من البلاد ، ولم تكن هذه الحركة تتطوى عندهم على مفهوم الأثرة القومية أو مفهوم التعصب الممقوت . ولعل هذا هو السر في تمسك المصريين ردحا من الزمن باحترامهم لكمال أتاتورك . ولكن دعوة إقبال إلى نبذ الوطنية الضيقة وإلى نبذ العلمانية ، وإدانته للحركة الكمالية قد لفتت أنظار المصريين إلى مضار الحماس الشديد للوطنية .

ثالثا : جاءت دعوة إقبال إلى مصر لتساعد في وقف تيار الحركة الثقافية التي قالت بأن مصر تنتمي في ثقافتها وحضارتها إلى الثقافة الإغريقية وإلى الحضارة اليونانية ، وأنها أقرب إلى أوروبا ولا شأن لها بآسيا وأفريقيا . وكانت هذه الحركة الثقافية قد ازدهرت في مصر بتأثير دعاوي الاستشراق الأوربي التي أثرت في عقلية عدد من الدارسين المصريين في أوروبا ، فعادوا إلى وطنهم يبشرون بهذه الدعاوى بأساليب مستحدثة ، مما جعل حركتهم تنتشر وتتوسع بفضل تشجيع المستعمرين الإنجليز ، وبسبب فقدان علماء المسلمين للوسائل الفعالة للرد على هذه الدعاوى .

ولا نقول إن دعوة إقبال كانت ذات أثر مباشر في هذا الأمر وإنما جاءت دعوة إقبال مساندة قوية للاتجاه الإسلامي ، فلقد ساهمت هذه الدعوة في تصحيح مسار الثقافة في مصر ،

وبدت دعوة إقبال في هذا المجال أشبه ما تكون بدعوة السيد جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده دعوة إصلاحية بالدرجة الأولى . يقول الأديب المصرى المعروف المرحوم الأستاذ أحمد حسن الزيات (١٩) « وما علمنا من آراء إقبال في الإسلام والمسلمين يحله محل الزعيم المصلح » ولقد تمكن الاتجاه الثقافى الإسلامى أن يسترد مكانته من جديد ، ورجع بعض أقطاب الحركة اليونانية عن دعاواهم ، بل وأشادوا بفكر إقبال وأصالته الإسلامية ، وكان منهم المرحوم الدكتور طه حسين الذى اشترك بعد ذلك في سنة ١٩٥٦ في الاحتفال بذكرى إقبال وألقى كلمة قال فيها إن إقبالا « رفع مجد الآداب الإسلامية إلى الذروة ، وفرض هذا المجد الأدبى الإسلامى على الزمان » (٢٠) .

رابعا : كانت الأوساط الأدبية والفنية في مصر تقتصر إلى نظرية قائمة بذاتها في النقد الأدبى والفنى ، نظرية تستمد مثلها من الإسلام وتعاليمه ، ومن روح الشرق ، وجاءت أشعار إقبال وآراؤه لتسد هذه الثغرة ، ولتؤسس نظرية في الفن تربط الفن بالقوة كما يرتبط الجلال بالجمال ، كما يقول إقبال . والواقع أن كل من كتبوا عن معايير الأدب الإسلامى وعن مقاييس الفن الإسلامى ومناهجه قد أفادوا من نظرية إقبال في الفن ، ومن بين من حاولوا أخيرا وضع أسس لمنهج إسلامى في الفن الأستاذ محمد قطب الذى ألف كتابا بعنوان « منهج

(١٩) محمد إقبال : لصفوة من كبار الكتاب ، مصر ١٩٥٦ ، ص ٦٥ .

(٢٠) أيضا ، ص ١٧ .

الفن الإسلامي» خصص فيه فصلا للحديث عن إقبال ومذهبه في الشعر •

وفي المجال الأدبي نشرت بعض المقالات للمقارنة بين إقبال وبعض الشعراء العرب المعاصرين ، مثال ذلك المقارنة التي عقدها الأستاذ فتحى رضوان فى عدة مقالات بمجلة الشعر بين أمير الشعراء أحمد شوقى ومحمد إقبال ، ومن شأن هذه المقارنات أن تقيّد فى استخلاص موازين جديدة للنقد الأدبى تخدم الاتجاه الذى دعا إليه إقبال وحث عليه • ولا شك أن أشعار إقبال وطريقته قد تركت آثارا ملموسة فى عدد من الكتاب الذين يلتزمون الاتجاه الإسلامى فى مصر • ونذكر هنا على سبيل المثال الصحفى والأديب الكبير الأستاذ أحمد بهجت الذى نشر طوال شهر رمضان ١٣٩٧ فى جريدة « الأهرام » المصرية سلسلة أدبية عن رحلة تخيل أنه قام فيها بزيارة للجنة وزيرة للنار ، وقد بدا بوضوح أن الأستاذ أحمد بهجت متأثر بإقبال وبمنظومته «جاويد نامه» ، وهى المنظومة التى كان الأستاذ بهجت قد كتب عنها مقالا مستقيضا فى الأهرام أيضا فى سنة ١٩٧٥ بعد نشر الترجمة العربية للمنظومة •

وبعد ، قد كانت هذه الأسباب وغيرها ، هى التى جعلت إقبالا ودعوته يلقيان هذا الترحيب الواسع وهذه الاستجابة القوية فى مصر ، وبالتالي فى العالم العربى بأسره •



الوطن عند السيد جمال الدين

المشهور بالأفغانى ***

لم يختلف الناس حول شخصية من الشخصيات تدر اختلافهم في نسبة السيد جمال الدين وفي موطنه فهو جمال الدين الأفغانى عند البعض والأسد آبادى الإيرانى عند البعض الآخر ، بينما ينظر إليه أناس على أنه تر كى من إستنبول •

ولقد كان هذا الاختلاف سببا في وجود أشكال عديدة لاسم هذا الرجل العبقري الفذ ، قد تصل إلى أربعة عشر شكلا ، فهو يسمى : جمال ، وجمال الدين ، وجمال الدين الاستنبولى ، وجمال الدين الأسد آبادى ، وجمال الدين الحسينى ، وجمال الدين الحسينى الاستنبولى ، وجمال الدين الحسينى الأفغانى الكابلى ، وجمال الدين الحسينى الأفغانى ، وجمال الدين الحسينى الرومى ، وجمال الدين الحسينى الطوسى ، وجمال الدين الحسينى الكابلى ، وجمال الدين السعد آبادى (١) • وغير ذلك من الأشكال التى إن دلت على شئ فائما تدل على أن

*** نشر هذا المقال بمجلة « الفكر الإسلامى » التى تصدر في طهران ، العدد ٣٥ - ٣٦ ، السنة السادسة ، ١٣٩٧ هـ .
(١) انظر مهدوى وايرج افشار : مجموعة اسناد ومدارك جانب نشدة دربارہ سيد جمال الدين مشهور به افغانى ، تهران ١٣٣٢ هـ .
ش . ص ١٠٨ .

السيد جمال الدين منسوب إلى أكثر من بلد ، فهو منسوب إلى تركيا ، وإلى إيران ، وإلى أفغانستان ، بل هو ينتسب إلى أكثر من مدينة في البلد الواحد .

حقا ، لقد طاب للسيد جمال الدين أن يشتهر بالأفغانى ، لكنه أكد بصورة عملية وبتنقلاته الكثيرة في بلدان العالم الإسلامى وفى أوروبا وآسيا ، أنه إنسان لا يحده وطن ولا يحتويه مكان ، وأن العالم كله من شرق وغرب وطن له .

وكان حريصا على أن يلقب بالسيد للدلالة على كونه ينتمى إلى تلك العترة الطاهرة التى تصل فى نهايتها إلى أهل بيت رسول الله ﷺ ، ولكى يؤكد أنه فوق الخلافات المذهبية وأنه إنما يستمد عقيدته ومذهبه من مصدر الإلهام المتجدد على الدوام ، من القرآن الكريم ، ومن سيرة جده المصطفى عليه الصلاة والسلام .

لم يكن السيد جمال الدين الذى وقف حياته على إيقاظ الأمة الإسلامية ، وعلى إحكام وسائل الربط بين شعوبها ، معنيا بالتجزئة والتفرقة كانت عنايته بالوحدة والشمول . يقول هو عن نفسه : « لقد جمعت ما تفرق من الفكر ، ولمست شعث التصور ، ونظرت إلى الشرق وأهله ... وهكذا كل صقع ودولة من دول الإسلام وما آل إليه أمرهم ، فالشرق الشرق ، فخصصت جهاز دماغى لتشخيص دائه وتحرى دوائه ، فوجدت أقتل داء انقسام أهله وتشتت آرائهم ، واختلافهم على الاتحاد

واتحادهم على الاختلاف ، فعملت على توحيد كلمتهم ...
الخ « (٢) •

والسيد جمال الدين إلى جانب سعيه نحو الوحدة الإسلامية لم تكن تهمة الأوطان قدر ما كان يهمة الإنسان ، وقدر ما كانت تهمة صياغة الإنسان • فعندما قدم السيد جمال الدين إلى مصر أقبل إقبال السحاب على الأرض المستعدة مألعت بعد أن نزل المطر أن أنبتت نباتا حسنا أخذ يتكاثر شيئا فشيئا حتى ملا جنبات وادي النيل • لقد كان هناك عند قدوم الأفغانى إلى مصر عدد من المشايخ الباحث عن الحقيقة ، التواق إلى المعرفة ، يحس في نفسه بتمطش لا يجد من يرويه وجزن لا يجد من يمليه ، فلما جاء السيد وجدوا فيه طلبتهم ، فأنسوا إليه ، والتقوا حوله ، ووثقوا فيه ، وأسلموا جناتهم له ، فصاغ منهم رجالا يندران يأتى بمثلهم الزمان •

يقول الشيخ محمد عبده في مقدمة رسالة بعث بها إلى السيد جمال الدين بعد خروجه من مصر : «... صنعنا بيدك، وأفضت على موادنا صورها الكمالية ، وأنشأنا في أحسن تقويم ، فبك عرفنا أنفسنا وبك عرفناك ، وبك عرفنا العالم أجمعين » • كان همه منصرفا إذن إلى صياغة الإنسان وتربية جيل جديد ، جيل يمضى — كما يقول الشيخ محمد عبده — على مقتضى منهج السيد جمال الدين : « سعي في الخير ، وإعلاء لكلمة الحق ، وتأبيد لشوكة الحكمة وسلطان الفضيلة » (٤) •

(٢) خاطرات جمال الدين أحمد باشا المخزومى .

(٣) مجموعة اسناد ومدارك ... تصوير ١٣٢ .

(٤) أيضا .

أما مسألة الانتساب إلى وطن من الأوطان فلم تشغل بال السيد جمال الدين كثيرا ، فالعالم كله وطن له ، لأنه إنسان ، والإنسان هو سيد المكان ، وليس المكان سيد للإنسان .

ولقد فهم السيد رسالته : « وما تتطلب من جهاد ، وما تقتضيه من أعباء ، فلم يرتبط بأسرة ، ولم يستعبده مال ، وعاش لأفكاره ومبادئه ، تكفيه أكلة واحدة في اليوم كله » (٥) . ويروى محمد باشا المخزومي في كتابه « خاطرات جمال الدين » أن السلطان العثماني عبد الحميد استدعى السيد إلى الآستانة سنة ١٨٩٢ ، فوصل إليها وكان في انتظاره الياور السلطاني ، فسأله : أين صناديقك أيها السيد ؟ فقال : ليس معي غير صناديق الثياب وصناديق الكتب ، فقال الياور : حسنا ، أين هي ؟ فقال السيد : صناديق الكتب هنا (وأشار إلى صدره) ، وصناديق الثياب هنا (وأشار إلى جيبه) . وقد قال : « كنت أول عهدى أستحب جبة ثانية ، ولكن لما توالى الثفى صرت أستشغل الجبة الثانية فأترك التي على إلى أن تخلق (يعنى إلى تبلى) فأستبدل بها غيرها » .

وهكذا لم يربط السيد جمال الدين نفسه بشيء من متاع الدنيا حتى يكون حراً طليقاً لا تقيدته قيود أو تحده حدود . يقول الشيخ عبد القادر المغربي أحد تلاميذة السيد في كتاب أصدره بعنوان « جمال الدين الأفغانى - ذكريات وأحاديث » كان السلطان العثماني يريد أن يجعل الآستانة وطناً للسيد ، ولكن

(٥) أحمد أمين : زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، طبع مصر سنة ١٩٣٨ ، ص ٦٢ .

كان هذا أمر لا محصل له في نظر السيد جمال الدين : « لأن الإسلام بطبيعته يعلم بأن بلاد الإسلام مهما اتسعت رقعتها ، وترامت أطرافها ، تكون كل قرية أوبقعة منها وطناً للمسلم الذي ينزلها ، فأهلها إخوته ، وحكومتها حكومته ، ويعنيه من أمرها مايعنى سكانها أنفسهم ، فله أن يشتغل بسياستها ، وينقد حكامها ، ويرفع صوته بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيها ، وهذا ماكان من جمال الدين طول حياته التي عاشها : فقد كان أفغانياً في الأفغان ، إيرانياً في إيران ، هندياً في الهند ، حجازياً مصرياً في الحجاز ومصر ، تركياً في بلاد الترك . وكان إذا سئل السيد عن وطنه أجاب : « ليس لى وطن على أنه لاوطن اليوم للمسلمين » ، يشير بهذا إلى أنهم غرباء في أوطانهم مادام الأجانب مسيطرين ، لاجرم أن شيخنا الأفغانى كان في حياته وجولاته في بلاد الإسلام رمزاً قائماً بنفسه إلى وحدة الممالك الاسلامية ، وأن سكانها شعب واحد ، يعيشون في وطن واحد » (٦) .

ولقد أدرك المفكر الاسلامى الكبير محمد إقبال هذا الجانب الإنسانى في دعوة السيد جمال الدين الإصلاحية ، فنظم فيه أشعاراً جميلة رائعة أحاطت بفكر الأفغانى وجمعت أطرافه ، وقد نظم إقبال هذه الأشعار في مشهد من مشاهد منظومته الفارسية « جاويد نامه » ، حيث تخيل نفسه وهو يلتقى بالسيد جمال الدين ، فيحدثه السيد عن روح الإسلام العالمية وعن

(٦) عبد القادر المغربى : جمال الدين الأفغانى ، ذكريات واحاديث ، طبع مصر ، ٥٢ .

المخاطر التي تنتطوى عليها ظاهرة الوطنية ، وعن أنها ظاهرة دخيلة على المسلمين أثت إليهم من الغرب ، يقول جمال الدين لإقبال : « إن سادة الغرب ، وكلهم مكر وخداع ، علموا المسلمين البعد عن الدين ، وعن روحه العالمية » •

ويقول « إن الغربيين يفكرون في المركزية ، ويسعون نحو الوحدة ، ولكنكم — معشر المسلمين — تفكرون في الانقسام والتجزؤ • قل لى بربك ••• ما معنى الشام وفلسطين والعراق ؟ ليس لهذه المناطق معنى إلا في الحضيرة الإسلامية ، فليس ثمة اختلاف بين شعوبها • فلو كان في مقدورك أن تميز بين الخير والشر ، لمارببط قلبك بالطوب والحجر والآجر » •

« ما الدين ؟ هو السمو عن وجه التراب ، والتعالى على الماديات ، لكى يتعرف الإنسان على ما بين جوانحه من روح ظاهرة بريئة من أوصار المادة » •

« إن من قال « هو الله » لا يحتويه هذا النظام الكونى ذو الأبعاد • فالروح لا تحتويها الجهات ، والرجل الحر بمنأى عن كل قيد » •

« إن الرجل الحر ينهض صائحا من التراب المظلم ، والصقر لا يليق به أن يكون فأراً » •

إذ أن المؤمن ينفر بفطرته من العلائق المادية ، ولا يقضى حياته فى الجحور كالفئران وإنما يخلق عاليا فى السماء شأنه شأن الصقور ، لا تحده حدود •

يواصل الأفعانى حديثه إلى إقبال عن الوطنية ، بوضحا

أنه بذلك لا ينادى بطرح محبة الوطن ، ولا يدعو إلى التخلي عن الدفاع عنه والذود عن حياضه ، فهذا شيء أبعد ما يكون عن مقصده ، إنما هو يتحدث عن الوطنية فحسب باعتبارها نظرية للحياة قائمة بذاتها • فيقول : « سأحدثك عن تلك القبضة من التراب التي سميتها الوطن ، أو ما يقال عنه مصر وإيران واليمن • إن هناك علاقة بين الشعب والوطن ، فمن تربته نما هذا الشعب • لكذلك إذا دقت النظر في هذه العلاقة فستجد أن ثمت حقيقة أدق من الشعرة • ولأضرب لك مثلاً يسيراً بالشمس • فزغم أن الشمس تشرق من المشرق ، مجلية نفسها في جرأة وتألّق ، فإنها تظل تتوهج وتحترق ، بما فيها من نار داخلية ، حتى تفر من قيد المشرق والمغرب ، وتقف في كبد السماء عند انتصاف النهار ، فتصبح لاشرقية ولا غربية » •

« إنها بزغت من مشرقها ثملة بالتجلي ، لكنها ظلت تواصل سيرها الحثيث إلى أن استولت على الأفاق كلها عند انتصاف النهار ، وسيطرت من عل على الشرق والغرب • ففطرة الشمس إذن بريئة عن الشرق وعن الغرب ، برغم كونها « مشرقية » على سبيل النسبة » (٧) •

كذلك كان السيد جمال الدين ، منسوباً إلى وطن من الأوطان الإسلامية ، لكن فطرته كانت كفطرة الشمس لا هي شرقية ولا هي غربية ، وإنما عالمية ، وقد كان العالم كله وادنا له •

(٧) محمد إقبال : رسالة الخلود (جاويد نامه) ترجمة ، ترجمة الدكتور محمد السعيد جمال الدين ، طبع مصر ١٩٧٤ ، ص ١٤٠ - ١٤٤ •

سعيد حليم باشا وآراؤه في إصلاح

* المجتمع الإسلامي في العصر الحديث *

هو علم من أعلام الفكر الإسلامي ، جمع في نفسه وفي سيرة حياته الكثير من المفارقات :

فلقد كان أميراً ملكياً ، غير أنه كان يشعر بمشاعر الفئات الكادحة ، وينتمي إلى الطبقة المستتيرة في المجتمع ، ويتحرق وجدانه ألماً على أحوال أمته الإسلامية •

وكان في حياته ملء السمع والبصر ، ولكنه ما إن مات حتى انطوى في غياهب النسيان •

وكم أجهد نفسه لكي يقدم — على أساس من تجاربه السياسية والاجتماعية والثقافية — فكراً نافعا لأمته ، لكن أمته قابلت فكره بالتجاهل والإعراض •

ولطالما دؤن آراءه الإصلاحية بلغته التركية ، لكن هذه الآراء الإصلاحية لم يقيض لها أن تنتشر وتذيع إلا عندما دونت باللغات الأوروبية •

* التى هذا البحث في « الحلقة العلمية للدراسات الإسلامية في ذكرى المرحوم الأستاذ محمد احسان عبد العزيز » ، بجامعة عين شمس بالقاهرة — جمادى الثانية ١٤٠٥ هـ (مارس ١٩٨٥م)

ولقد غد العالم الإسلامي كله وطناً له ، ولكنه ما مات وما دفن إلا في أوربا . وأوقف حياته كلها على المناداة بنهذ التعصب ، لكنه لقي حتفه على يد المتعصبين الأرمن في روما . ذلكم هو السياسي التركي الفذ سعيد حليم باشا ولد في استانبول سنة ١٨٥٦ ، أبوه إبراهيم حليم الابن الثاني لمحمد على باشا، مؤسس الأسرة الخديوية في مصر، ولقد قضى الشطر الأول من حياته في مصر ثم انتقل إلى تركيا حيث ترقى إلى أن أصبح وزيراً للسلطان عبد الحميد ، ولكن السلطان ما لبث أن عزله ، فعاد إلى مصر سنة ١٩٠٥ ، ثم سافر من جديد إلى استانبول سنة ١٩٠٨ حيث أخذ ينادى بالإصلاح الديني ، وفي سنة ١٩١١ عين قنصلاً للدولة ، ثم عهد إليه بوزارة الخارجية ، وعندما احتلت الجيوش البريطانية استانبول سنة ١٩١٩ أُلقت القبض على سعيد حليم . ونفى إلى جزيرة مالطة ، ثم عاد الإنجليز فأطلقوا سراحه بعد عام ، واختار الإقامة في روما . وفي ٦ ديسمبر سنة ١٩٢١ أطلق أرمني متعصب النار عليه فأرداه قتيلاً في العاصمة الإيطالية .

وقد نشر سعيد حليم أفكاره الإصلاحية — فيما نعرف — في ثلاثة أعمال :

الأول : كتاب باللغة التركية بعنوان « بحر انلرمز » — أي أزماتنا — ونشر في استانبول بين عامي ١٣٣٥ و ١٣٣٨ هـ ، ١٩١٦ — ١٩١٩ م .

الثاني : مقال باللغة التركية بعنوان : « اسلاملاشمق »

أى الجامعة الإسلامية ، ونشر لأول مرة سنة ١٣٣٧ هـ -
(١٩١٨ م) (١) •

كان ثالث أعماله وآخرها ذلك المقال الهام الذى أعده فى
منفاه الاختيارى بالعاصمة الإيطالية ، ونشر باللغة الفرنسية
بعنوان « إصلاح المجتمع الإسلامى » فى مجلة كانت واسعة
الانتشار فى ذلك الحين هى مجلة

L'orient et l'occident

أى الشرق والغرب ، وقد نشر هذا المقال فى سنة ١٩٢١ قبل
بضعة أسابيع من اغتياله فى روما • وينطوى هذا المقال على
أهمية كبرى ، اذ يشتمل على مجمل للأفكار الإصلاحية التى
نادى بها فى أعماله السابقة ، وبخاصة « إسلاملاشعق » وقام
أحد الباحثين الهنود بعد نشر المقال ببضع سنين بترجمته إلى
الإنجليزية ونشره فى عدد أبريل سنة ١٩٢٧ م من مجلة
« الثقافة الإسلامية » التى تصدر فى الهند •

وقد أثار هذا المقال اهتمام الناس فى الشرق والغرب
بفكر سعيد حلیم ، لا سيما وأن المقال دق ناقوس الخطر
فى وقت مبكر قبل أن تتم السيطرة الكاملة لمصطفى كمال على
مقدرات الأمور فى الدولة العثمانية ، بل قبل إلخائه الخلافة
بنحو عام أو يزيد ، وهو الإلغاء الذى تداعت بعده الأحداث
مبتعدة بتركيا عن المسار الإسلامى بسرعة هائلة وخطوات
ثابتة حتى انتهى الأمر فى بضع سنين إلى إزالة كل أثر للدين
وتبديد كل رائحة للإسلام من الحياة العلمية فى البلاد ، وخرج
دستور سنة ١٩٢٨ ليعلم فى وضوح قاطع أن الجمهورية

(١) تم نشره مرة أخرى مع بحر الترمز ، سنة ١٣٢٨ هـ •

التركية دولة علمانية قلباً وقالباً ، وأن الدين لم يعد له مكان في توجيه الشؤون العامة للأتراك •

وعندما أطلق سعيد حليم صيحته محذراً من الخطر الذي يحيق بالإسلام في تركيا لم يكن أحد من الناس — الشرق والغرب على السواء — يظن أن هناك خطراً حقيقياً يترتب بالإسلام في الدولة العلية التي طالما رفعت رأيتها وانضوت تحت لوائه واستلهمت روحه في الفكر والعمل جميعاً ، وإنما كان مبلغ علم الناس عندئذ أن الأحداث الهائلة الدائرة في تركيا بعد الحرب العالمية الأولى إنما تدل على أن الأتراك يعملون في همة ونشاط على تجديد أنظمتهم السياسية ، وتطوير مؤسساتهم الوطنية ، وأن تركيا تنفض عن نفسها سباب العقائد الجامدة ، وتستيقظ من الرقاد الفكري وأنها تنادى بحقها في الحرية الفعلية ، وتنتقل من العالم المثالي إلى العالم الواقعي ، تلك النقطة التي تستتبع كفاً مريراً في ميدان العقل والأخلاق (٢) ، ولكن ذلك كله يتم في الإطار الإسلامي ، ووفق ما تسمح به شريعة الإسلام •

ولذلك نجد مفكراً إسلامياً كبيراً كالشاعر العلامة محمد إقبال ينشر في يولية سنة ١٩٢٢ — أي بعد صدور المقال المذكور بالفرنسية لسعيد حليم باشا (٣) قصيدة عصماء نظمها بالفارسية بعنوان « خطاب إلى مصطفى كمال باشا أيده الله » ،

-
- (٢) انظر : محمد إقبال : تجريد التفكير الديني في الإسلام ، الترجمة العربية لعباس محمود ، مصر ١٩٥٥م ، ص ١٨٠ .
(٣) لم يكن إقبال قد اطلع بعد — فيما يبدو — على ذلك المقال .

يزجى فيها مديحا عذبا لمصطفى كمال الذى يستلهم روح
الصحراء العربية والفتوة الإسلامية فى أعماله وخطواته (٤) •
كما نجد أمير الشعراء العرب أحمد شوقى ينظم قصيدة —
فى الفترة نفسها ، أى حوالى سنة ١٩٢٢ — يشبه فيها
مصطفى كمال ، بعد انتصاره على اليونان ، بكبار صحابة
الرسول — ﷺ — وبصلاح الدين الأيوبي — ويشبه انتصاره
على اليونان بانتصار المسلمين فى بدر ، يقول شوقى :

الله أكبر كم فى الفتح من عجب

يا خالد الترك جدد خالد العرب
حذوت حرب الصالحين فى زمن
فيه القتال بلا شرع ولا أدب
يوم كبدر فخيّل الله راقصة
على الصعيد ، وخیل الله فى السحب

تحية أيها الغازى وتهنئة
يا آية الفتح تبقى آية الحقب (٥)

أجل ، لم تذهب الخيالات والظنون بقيادة الرأى والفكر

(٤) راجع : محمد إقبال ، بياض مشرق ، طبع لاهور ١٩٤٨ ،
ص ١٦١ .

(٥) أنظر : على حسن : تاريخ الدولة العثمانية وعلاقاتها
الخارجية ، دمشق ١٤٠٢ هـ (١٩٨٢ م) — ص ٢٦٨ ،
٢٦٩ .

في سائر أرجاء العالم الإسلامي إلى أن الأمور في تركيا
ستؤول إلى ما آلت إليه بالفعل بعد بضع سنين من اطراح
تام للدين الحنيف .

غير أن سعيد حلیم كان يرقب - ببصيرته النافذة وعقله
الثاقب وتجربته الطويلة في عالمي الفكر والسياسة - تطوّر
الأحداث ويتوقع النتائج التي يمكن أن تتمخض عنها ،
ولطالما جهر بأرائه عندما كان يتزعم حركة الإصلاح الديني
في تركيا ، وهي الحركة التي كانت تمثل تيارا بارزا في الحياة
السياسية والاجتماعية في تلك الحقبة ، ولقد نما في تركيا نوعان
رئيسيان من التفكير السياسي تمثلهما الحركة الوطنية ،
وحركة الإصلاح الديني .

كانت الحركة الوطنية تجعل الاعتبار الأول للدولة لا
للدين ، ولم يكن للدين - من حيث هو دين - في نظر مفكرى
هذه الحركة وظيفة قائمة بذاتها ، بل كانوا يرون أن الدولة
هي العامل الجوهرى في حياة الأمة ، وأصروا على الفصل بين
السلطة الدينية والسلطة المدنية . بينما كانت حركة الإصلاح
الديني - بزعامة سعيد حلیم - ترى أن الوضع الأساسى في
الإسلام إنما هو تنسيق يجمع بين المثالية والواقعية (٦)
أو بين النظرية والتطبيق ، وأن الدين الإسلامى دستور كامل
ينظم مختلف أوجه النشاط البشرى عقائدية كانت أو حضارية

(٦) انظر : تجديد التفكير الدينى ، ص ١٧٩ ، وإسلامنا شمس ،
ص ١٤٨ .

أو أخلاقية أو اجتماعية ، ويجمع بين أعطافه كل شعب الحياة الاجتماعية والفردية ، أى أنه لا سبيل فى رأى هذه الحركة الإصلاحية إلى الفصل بين الدين والدولة .

وهكذا بدأ الاتجاهان متعارضين ، وما لبثت تركيا — بعد أن مزقتها الحروب المتواصلة — إبان الحرب العالمية الأولى وبعدها — أن نهضت من جديد واستطاعت أن تلقن المعتدين عليها درساً لا ينسى خلال عامى ١٩٢١ ، ١٩٢٢ وتفرغ ولاية الأمور فيها إلى ترتيب أمور البلاد من الداخل ، واستعادة المجد التالذ ولكن بدأ لسعيد حليم حينذاك أن هناك اتجاهاً من جانب السلطة الجديدة إلى تغليب اللادينية والأخذ بفكرة الدولة العلمانية . ومن ثم عاود نشر آرائه السابقة فى ثوب جديد حيث صاغها فى مقال باللغة الفرنسية — أوسع اللغات الدولية إنتشاراً فى ذلك الحين — لعل آراءه تلقى صدًى وقبولاً أوسع ، ويتاح لها أن توقف هذا التيار الجارف نحو اللادينية فى بلاده .



علينا الآن أن نستعرض فى عجلة آراء سعيد حليم فى الإصلاح الدينى كما وردت فى مقالتيه « إسلاملاشقى » « وإصلاح المجتمع الإسلامى » .

ولقد لمسنا فيما سبق كيف آمن سعيد حليم بصلاحية

الدين الإسلامى وقدرته على معالجة مشكلات الحياة كلها فى تناسق وتوافق كاملين .

فالشريعة الإسلامية هى « خلاصة الحقائق الفطرية التى انكشفت بالوحي على سيد العالمين - محمد ﷺ - ومن ثم كان مفهوم الشريعة هو المطابقة بين قوانين الحياة الاجتماعية » . وتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية من شأنه أن يقيم أسس الحرية الحقيقية والمساواة والإخاء ، وتتجلى فيها أعلى أشكال الحضارة وأفضلها . « إن نهضة الأمة انما تكمن فى التمسك بمبادئ الإسلام » (٧) لكن هناك شرطاً يضعه سعيد حليم فى هذا الصدد يقوم على الفهم السليم لمبادئ الشريعة ، وفتح باب الاجتهاد من جديد .

فإن الأمة الإسلامية لم تتجه بخطى سريعة نحو الانحطاط إلا عندما تخبطت فى فهم عقائدها فهماً صحيحاً وتوقفت عن المواءمة بين الأحكام الشرعية ومتطلبات التطور ، ومن ثم لم يكن هناك سبب لانحطاطها سوى أنها لم تعد تؤدى فرائضها الدينية على وجهها الصحيح ، ومن ثم خربت من القبول .

ويحاول سعيد حليم أن يرد الأمور إلى أصولها الصحيحة ، لأن الفساد الاجتماعى - فى رأى هذا المفكر البعيد النظر - سلسلة مترابطة الأجزاء متماسكة الحلقات ، كل حلقة

(٧) إسلام لاشمق ، ص ١٤٦ .

منها تقضى إلى الأخرى ، ومبدأ الفساد عنده قائم على
الجهل ، « فلقد مضى زمن طويل على الأمة الإسلامية منذ
أن أخرجت من حياتها الدراسة العلمية الجادة والتجربة
العملية . وفي المقابل حاز أولئك الذين اعتمدوا على التجربة
العملية القوة المادية فأصبح المسلمون عبيدا لهم للأسباب
الآتية :

(أ) ظهور الاضمحلال السياسي بسبب تقشى الجهل .

(ب) انتشار الخراب في الأحوال المادية بسبب الاضمحلال
السياسي .

(ج) أدى هذا الخراب إلى إفلاس مادي واضح .

(د) يعد الإفلاس أساس العيوب الأخلاقية ، كما قال النبي
ﷺ - « كاد الفقر أن يكون كفرا » .

ولكى يتخلص المسلمون من الانحطاط المادي
والاقتصادي ، وحتى لا يمدوا يد السؤال لغيرهم ، لابد لهم
من العودة إلى الطريق الصحيح ، وهو العناية بالعلوم والفنون
العصرية ، والمسايرة إلى تحصيلها في أقل وقت ممكن .

ويجب التحوط والحذر الشديد عند نقل العلوم العصرية
من أهل الغرب حتى لا ننقل معها حضارتهم ، أو نستبدل

بنظمنا المعيشية والاقتصادية القائمة على أصول الفقه المدحيح
وعلى أساس القرآن والسنة — أسلوبهم في الحياة •

وإذا كان من الضروري على المسلمين أن يتعلموا من الغرب
علومه وطرائقه في التجربة والبحث ، فليس لهم أن يختاروا
المبادئ الاجتماعية أو الأصول الأخلاقية لأوربا ، أو يفضلوها
على الشريعة الإسلامية ، فالقوانين الغربية قد وضعت على
أساس من التميز والتعالى ، بينما الأساس الذي بنيت عليه
الشريعة الإسلامية هو الإخاء • والأولى بنا — نحن معشر
المسلمين — أن نعمل على تنفيذ مبادئ شريعتنا بدلا من أن
ننصرف عنها إلى غيرها •

والحق أن البون شاسع بين الفكر الإسلامي والحضارة
الغربية ، فالفرق بين العالم المسيحي والعالم الإسلامي في
الأفكار والخيالات ، والمقاصد والرغبات ، وفي التدابير الضرورية
هو نفسه الفرق بين روما ومكة المكرمة •

ويعتقد سعيد حليم أن القوميات المحلية والدعوات
الوطنية من ألد أعداء الإسلام فليس للإسلام وطن معين
ينسب إليه « بل إن وطن الإسلام هو الموضع الذي تسود
فيه الشريعة » (٨) • والأثرة القومية عنده ليست إلا صورة

Bernard Lewis : The Emergence of modern Turkey (٨)
Oxford 1968, p. 358.

الهمجية كما أثرت الأخلاق المحلية لدى الشعوب الإسلامية تأثيراً ضاراً في المثل الأخلاقية والاجتماعية في الإسلام حتى بعدت هذه المثل عن الدين الحنيف شيئاً فشيئاً بتأثير الضراقات التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشعوب الإسلامية . وقد أصبحت هذه المثل العليا الآن فارسية أو تركية أو عربية أكثر منها إسلامية . وكاد مبدأ التوحيد الطاهر النقي يطبع بطابع من الوثنية ، وضاعت الصفة العالمية العامة لمثل الإسلام الأخلاقية نتيجة لحركة القوميات المحلية .

وهكذا ألحقت هذه الحركات القومية في داخل العالم الإسلامي أضراراً بالغة بالمثل الإنسانية العليا للإسلام ، وبالصفة العالمية التي يتمتع بها والتي لا تقبل التجزئة ، يقول سعيد حليم : « كما أنه لا توجد رياضة إنجليزية أو فلك ألماني أو كيمياء فرنسية . فليس يوجد كذلك إسلام تركي أو عربي أو فارسي أو هندي ، وكما أن الصبغة العالمية للحقائق العلمية تولد شتاتاً من ثقافات قومية علمية تمثل في مجموعها المعرفة الإنسانية ، فكذلك تنمخض عن الصفة العالمية لحقائق الإسلام أنواع من المثل العليا القومية والأخلاقية والاجتماعية » (٩) . وعلى هذا ، فالسبيل الوحيد أمامنا هو أن نتزع عن الإسلام هذه القشرة الجافة التي أحالت إلى الجمود نظرة إلى الحياة كانت في جوهرها دائبة الحركة والنشاط ، وأن نعيد الكشف عن الحقائق الأصلية : حقائق

(٩) تجديد التفكير الديني ، ص ١٧٩ — ١٨٠ .

الحرية والمساواة والاتحاد ، فنقيم على أنفسنا الأولى في
البساطة ، والعالية مثلنا العليا في الأخلاق والاجتماع
والسياسة (١٠) •

ويفضل سعيد حليم الحكومة الإسلامية على النظم
السياسية الغربية من نقطة مبدئية تقوم على المقارنة بين
الشرع والوضع ، فالشرع مستمد من الوحي الإلهي الذي
يضع في اعتباره مصلحة سائر الناس ونفعهم ، ولا يميز
طائفة على أخرى ، أما القانون الوضعي فهو نتاج للعقل
الإنساني القاصر عن إدراك المصالح المرسله للبشر ، وهو
يؤدى بالتالى إلى ظهور الحكومات الظالمة التى تجعل من
الإنسان عبدا للإنسان •

ومن هذا المنطلق ، وقبل إعلان الجمهورية فى تركيا
الحديثة — بنحو عامين أو أكثر (١١) يوجه سعيد حليم نقداً
لاذعاً للنظم الجمهورية « الديكتاتورية » وهى النظم غير
القائمة على مبادئ الشورى الإسلامية ، والتى يحتل فيها
« أهل الحل والعقد » والعلماء ، وأهل الصحافة والخبرة
والرأى مكانة مرموقة بجوار الحاكم المسلم • فيقول إن
الفكر السياسى لدى المسلمين المعاصرين قد فسد عندما ابتعد
عن المبادئ الإسلامية القائمة على التفاضل ، ولجأ إلى

(١٠) انظر : أيضاً تجديد التفكير الدينى ، ص ١٨ •

(١١) تم إعلان الجمهورية فى تركيا فى ٢٩ أكتوبر ١٩٢٣ ، بينما
نشر سعيد حليم هذا المقال فى سنة ١٩٢١م •

اصطناع أنظمة تقوم على الجبر والقهر ، فالنظم الجمهورية « الديكتاتورية » الخالية من الشورى لا تقل سوءا عن النظم الاستبدادية أو النظم الكنسية ، وكل أشكال الحكم هذه إنما ينتج عنها صراع دائم ماحق بين الطبقات ، ومنافرة مستمرة مستعرة بين عناصر المجتمع •

ومن فضل الإسلام علينا أنه أطلعنا على الأصول الصحيحة التى بها نستطيع أن نقيم انقلابا فى العالم بأفكارنا وأعمالنا ، فلقد حرر الإنسان من العبودية ، وأطلق فيه كل طاقات العمل المبدعة ، ولم يعط لأحد حق « الحاكمية » على أحد من الناس ، فالحاكمية لله — عز وجل — « إن الحكم إلا لله » لأن الله هو الذى سن الشرائع ، وقرر القوانين ، بين الأحكام ، وهى أحكام ما سنها الله عز وجل إلا لى يتحقق بها اليسر والسعادة والرقى لبني الإنسان • والمسلم الحق لا يقبل فى المبادئ العامة لحياته الاجتماعية والفردية من أحد توجيهها إلا توجيه الله عز وجل ، ولا يحكم فى نفسه إلا حكم الله ، وتلك هى الحاكمية •

ومن هنا ، فإن الحياة الإسلامية القائمة على تطبيق أحكام الشريعة قد تميزت بأنها تجعل من الحرية والإخاء والمساواة أجزاء تركيبية فى كيان المجتمع ولا يظهر فيها نظام الصراع الطبقي ، إنما تظهر طبقة واحدة تسمى « جماعة الصالحين » ، وينشأ اتحاد حقيقى بين بنى الإنسان حيث تندمج كل القوميات فى الأخوة الإسلامية • وهذه الأخوة

تجتمع بين الرومى والحبشى والعربى ، وتجعل منهم « أمّة واحدة » • كما يتحقق فى الحياة الإسلامية مبدأ وحدة الهدف والقصد ، فالكل ينظر نظرة واحدة ، ويدركون أن حياتهم ومماتهم لله تعالى •

وتبدو الحكومة الإسلامية مرهوبة الجانب ، مع كونها لائقة بالاحترام والحب من جانب أفراد المجتمع ، والسبب فى حب الناس لها أنها خادمة للشريعة ، وأنها وسيلة لتنفيذ أحكامها ، وتتمثل فيها بالتالى المثل الأخلاقية السامية ، والمبادئ الحضارية الرفيعة ، وبها تتحقق عزة المسلمين ، ويتحقق بفضلها التوافق بين الفرد والمجتمع •

ويرى سعيد حليم أن الأولى بالشعوب الإسلامية بدلا من أن تنصرف عن الشريعة لنقل المبادئ الأوروبية الفاسدة وتقليدها تقليداً أعمى — أولى بها أن تعتمد إلى تخليص أحكام الله — عز وجل — من كل شائبة أو خرافة ، وأن تفتح باب الاجتهاد من جديد فى أمور الشريعة بتبصير ووعى ، وأن توازن بين هذه الأحكام ومتطلبات العصر على أسس فقهية صالحة ، وألا تعتمد إلى التغيير لمجرد التغيير ، وهو ما يطلق عليه سعيد حليم اصطلاح « التجدد » ويبدو أن التجدد عنده يخالف التجديد ، فالمجدد يحرر الشريعة من البدع والعقائد الباطلة ، أما المتجدد فلا علم له بالدين ، ولكن سوء الحظ يفرضه على شعب ما فيشرع فى النظر فى الدين بعقله السقيم ورأيه

القاصر المختلط • فتكون العاقبة وخيمة ولا تتحمل عبئها إلا
الأمة (١٢) •



كان هذا مجملاً للفكر الإصلاحى عند سعيد حليم ، وهو
الفكر الذى لقى رواجاً كبيراً واحتقالاتاً بالغاً لدى المسلمين
الهنود دون غيرهم من شعوب الأمة الإسلامية ، وقد اتخذ
المسلمون فى الهند من الترجمة الإنجليزية التى نشرتها مجلة
Islamic Culture فى سنة ١٩٢٧ مقال سعيد حليم عن
إصلاح المجتمع الإسلامى منطلقاً لنشر دعوة هذا المفكر
الكبير ، فما لبث أن نشرت جماعة الدعوة والتبليغ الإسلامية
بالهند ترجمة لذلك المقال باللغة الأردية فى السنة نفسها
(١٩٢٧) ، وفى سنة ١٩٣٥ نشرت فى الهند أيضاً ترجمة
إنجليزية أخرى لنفس المقال عن الأصل الفرنسى • وفى سنة
١٩٤٠ ترجم المقال عن الأصل الفرنسى إلى اللغة الأردية مرة
أخرى • (١٣)

على أنه لم يمض وقت طويل على نشر الترجمة

-
- (١٢) راجع : محمد السعيد جمال الدين ، رسالة الخلود
(جاويد نامہ) لمحمد إقبال دراسة تحليلية نقدية ، طبع مصر
١٩٧٤م ، ص ١٥٠ . ويقول سعيد حليم فى « اسلاملاشوق »
ص ١٤٨ « إنهم اصبوا بلوثة هدم كل شىء بدعوى التجديد » .
(١٣) يوسف سليم جشتى : شرح جاويد نامہ (بالأردية) ، طبع
لاهور ١٩٥٦م . ص ٥٤٠ .

الإنجليزية الأولى للمقال المذكور سنة ١٩٢٧ حتى عرض الشاعر والمفكر الإسلامي الكبير محمد إقبال للفكر الإصلاحى عند سعيد حليم باشا فى كتابه الرائع « تجديد التفكير الدينى فى الإسلام » الذى نشر لأول مرة فى لاهور سنة ١٩٣٠ . ثم عاد إقبال واستخدم شخصية سعيد حليم استخداما تراثيا ، فى منظومته الفارسية الخالدة « جاويد نامه » التى نشرها سنة ١٩٣٢ ، فمع أن سعيد حليم لم يدرك الحركة الكمالية ، إذ لم تكن مبادئها قد أعلنت إلا بعد سنة ١٩٢١ ببضع سنين ، فإن محمد إقبال لم يجد أحدا أفضل من هذا المصلح الإسلامى البصير لكى يوجه على لسانه نقداً لحركة التتريك ويستحث الأتراك من خلاله على العودة إلى حظيرة الشريعة الإسلامية .

وسوف أنقل الآن بعض الأبيات التى أوردها محمد إقبال على لسان سعيد حليم فى هذا الصدد . ومن خلالها يتبين لنا كيف استطاع إقبال أن يستوعب الفلسفة الإصلاحية عند سعيد حليم وأن يتمثل أفكاره فى صلاحية الإسلام لكل العصور ، وضرورة فتح باب الاجتهاد من جديد ، ووحدة الأمة ، وأن الأمة ليس لها حدود زمانية وأن دوامها موعود . يقول إقبال بالفارسية شعراً على لسان سعيد حليم ما ترجمته .

قال « مصطفى كمال » الذى يتغنى بالتجديد . « إن الصورة القديمة ينبغى أن نتعاهدها بالصقل والتطهير ، غير أنك — يا صاحبى — لن تجدد حيوية الكعبة الشريفة إذا

أحضرت أصنام الجاهلية (لاة ومناة) من أوربا ووضعتهما في الحرم • « لا » ليس في قيثارة التركي (يعنى مصطفى كمال) لحن جديد ، فليس ما يسمى جديدا عندهم إلا نعمة تركتها أوربا وأصبحت قديمة بالية • لا لم يدخل في صدر التركي نفس جديد ، ليس في ضميره عالم آخر •

« إن الأصالة كامنة في جذور كل مخلوق ، وإصلاح الحياة وتقويمها لا يكون أبداً بالتقليد » •

« إن القلب الحى هو الخلاق للعصور والدهور ، وتفقد الروح حضورها بالتقليد » •

ثم يمضى سعيد حليم يخاطب بنى وطنه الأتراك قائلاً :

« أيها التركي : إن كان لك قلب كالمسلمين ، فانظر في ضميرك وفي القرآن ، وحين تطالع القرآن نستجد في آياته آلافاً من العوالم الجديدة ، عصور بأكملها تنتطوى في آياته ولحظاته ، وعالم واحد من عوالمه يكفى العصر الحاضر ، فتمتع إن كان في صدرك قلب مدرك » •

والعبد المؤمن آية من آيات الله ، كل عالم كالشوب على صدره ، وحين يتقادم عالم على صدر المؤمن يمنحه القرآن عالماً آخر •

ثم يقول : « إن رجل الله هو روح العالم ، وهو لا يأخذ

لونا ولا رائحة ، فى كل لحظة يلقى جسده روحا أخرى ، له
فى كل حين شأن جديد •

« ليس للقافلة (الأمة الإسلامية) من هدف سوى
الحرم ، سوى الإتجاه إلى الكعبة الشريفة ليس فى قلب القافلة
سوى الله » • (١٤)

وهكذا اتضحت لنا من خلال هذا العرض الموجز
صفحة مطوية من الفكر الإصلاحى لهذا السياسى التركى
الفذ ، وتجلت لنا بعض أسباب عظمته ، ومناجى عبقريته ،
كما تبين لنا كيف قيض الله — عز وجل — له من نهض بإحياء
دعوته وإذاعة صيحته وتجديد ذكراه لقاء صدق نيته وسلامة
قصد •

(١٤) انظر : رسالة الخلود ص ١٤٨ وما بعدها •

العامل النفسى فى هزيمة السلطان محمد

خوارزمشاه أمام جنكيزخان

« كل أمة يصيبها الضعف كالذى أصاب المسلمين بعد غارات التتار ، تتبدل أنظارها ويجل الضعف فى أعينها ، وتركز إلى ترك الدنيا ، وفى هذا الترك تخفى الأمم ضعفها وهزيمتها فى تنازع البقاء » .

محمد أقبال

فى يوم من أيام سنة ٥٤٩هـ (الموافق ١١٥٤) وجه المنجمون آلاتهم الرصدية نحو السماء ، فاكتشفوا شيئاً غريباً خلصوا منه إلى أن إعصاراً هداماً ، وعاصفة مدمرة هوجاء سوف تأتى إليهم من ناحية الشرق ، فتقتلع أمامها الأشجار وتهدم الديار ، وتحطم الأكواخ ، والأوكار ، لا تبقى ولا تذر ، ولا تدع شيئاً إلا أتت عليه ، وجعلته كالرميم .

ولكن — كما جاء فى الأثر الشريف — « كذب المنجمون ولو صدقوا » . فقد مرت أيام السنة كما تمر سائر الأيام دون أن تقع الواقعة أو تأتى العاصفة المدمرة ، وإنما حدث فى تلك السنة حادث ربما كان حقيقة أشد تدميراً وأعظم تخريباً من العواصف العاتية والأعاصير الهائلة ، فلقد ولد لأحد رؤساء القبائل المغولية فى منطقة صحراء جوبى بمغوليا

ولد كان هو نفسه بمثابة الإعصار المدمر الذى تتبأ به المنجمون والذى انتفض انتفاضته الهائلة بعد أن حوم شمالا ، وحوم جنوبا وفرض سيطرته وسطوته على المناطق المجاورة ، وجنح نحو الغرب فأطاح بأكبر الدول الإسلامية فى ذلك الحين ، وهى الدولة الخوارزمية ، وهدم المدن الزاهرة فى المشرق الإسلامى ، وتركها حطاما وقتل الملايين من الناس ، كان من بينهم عدد كبير من العلماء والأدباء ، يحق لأمة الإسلام أن تفاخر بأى واحد منهم غيرها من الأمم •

لكن هذا الاعصار ، أو قل هذا الوليد الذى سُمى لدى مولده فى سنة ٥٤٩ هـ تيمورجى (ومعناه صاحب الإرادة الحديدية) ، لم « يظهر على مسرح التاريخ إلا بعد أن تجاوز الأربعين من عمره ، حيث تجد اسمه يذكر مقرونا باعتدائه على بنى جلده ، وعلى الأمراء المقربين منه على السواء ، فانتصر عليهم جميعا ليتخذ لنفسه من بعد ذلك لقب جنكيز : أى القوى الجبار » (١) •

فلقد استطاع تيمورجى لأن يوحد مجموعة القبائل المغولية والتركية التى كانت تعيش فى منطقة صحراء جوبى ، وفى مراعى الاستبس فى سيبيريا الجنوبية ، وهى القبائل التى كانت أشبه ما تكون بخلية النحل من حيث كثرة تحركاتها وصراعها المستمر مع بعضها البعض ، ثم كون جيشه الذى كان

(١) أرمينيوس فامرى : تاريخ بخارى ، ترجمة الدكتور أحمد محمود الساداتى . طبع مصر ١٩٦٦ . ص ١٦٢ .

يضم محاربين أشداء تمرسوا منذ نعومة أظفارهم بفنون القتال، كان عليهم منذ صغرهم أن يقاوموا حالة الفوضى السياسية التي كانت تعيشها منطقتهم قبل جنكيز ، وهي الحالة التي كانت تدفع القبائل إلى الإغارة دائما على بعضها البعض نظرا لضنة الطبيعة وقلة القوات ، وندرة العشب ، فكانت كل قبيلة تعيش في حالة من التحفز الدائم والاستعداد المستمر للحرب وتجنّد كل من فيها حتى الصبيان الصغار للاشتراك في صراعها المريع مع غيرها من القبائل ، فضلا عن قسوة المناخ في تلك المنطقة حيث تصل درجة الحرارة في الشتاء الى ٤٨ درجة تحت الصفر وفي الصيف الى ٦٠ درجة فوق الصفر ، الأمر الذي يستلزم وجود أبدان قوية تستطيع أن تكافح ضد هذا المناخ القاسي ، لقد كان على الفرد المغولي عندئذ أن يكسب حياته في صراعة مع المجتمع الذي يعيش فيه من ناحية ، ومع الطبيعة الضارية التي تحيط به في كل جانب من ناحية أخرى . وعندما تمكن جنكيز من توحيد القبائل المغولية تحت إمرته شمل جيشه هؤلاء الجنود الأشداء الذين قذفوا بالرعب في قلوب أعدائهم .

انطلق هذا الجيش المغولي الصغير بعدده وعدته ، القوى بإمكاناته البشرية ، يغزو البلدان المتحضرة المجاورة له ، فيمم وجهه نحو الجنوب أى نحو الصين ، فتمكن من فتحها ، وكلل جنكيز خان هذا النصر الذي أحرزه بفتح « بكين » عاصمة الصين الشمالية في سنة ٦١٢ هـ .

وفي تلك السنة نفسها (سنة ٦١٢) حدث صدام بين

السلطان محمد خوارز مشاه الذى كان قد تولى حكم الدولة الخوارزمية منذ نحو ست عشرة سنة — والقوات المغولية . وبالرغم من أن هذا الصدام كان محدودا إلا أنه ترك تأثيرا نفسيا هداما فى أعماق السلطان محمد ، ذلك أن أحد زعماء القبائل الفارين من وجه جنكيز قد قاد مجموعة من أبناء قبيلته وانطلق شمالا واستقر فى منطقة قريبة من منطقة نفوذ السلطان محمد ، فأرسل جنكيز ابنه جوجى (توشى) مع فرقة صغيرة من جنود المغولى لتعقب هؤلاء الفارين ، ففضى جوجى وجنوده عليهم ، وبينما كانوا يعودون أدراجهم إلى منغوليا التقوا بجيش كان السلطان يقوده بنفسه ، ولما لم يكن يدور بخلد هؤلاء المغول أن يحاربوا المسلمين فى ذلك الوقت، فأرسلوا رسالة إلى السلطان محمد مؤداها أنهم قدموا فقط من قبل خان التتار يريدون دفع الثوار والهاربين (٢)، وأنهم لم يثقلوا منه الأوامر بقتال المسلمين .

لكن السلطان ركب الغرور ، وأجابهم بأن جميع الكفار — فى نظره — سواء ويعدون أعداء للمسلمين . ثم هاجم بقواته المغول واستمرت الحرب سجالا بين الطرفين طيلة النهار حتى أتى الليل ، واستراح الجيشان وكانت النية متجهة إلى استئناف القتال فى اليوم التالى ، إلا أن المغول انسحبوا فى جنح الليل بعد أن تركوا النيران مشتعلة . وعند طلوع النهار فقط علم

(٢) بارتولد : تركستان تحت الغزو المغولى ، ص ٣٢٧ .
 نقلا عن الدكتور فؤاد الصياد : المغول فى التاريخ ، ص ٩٦ .

المسلمون أن المغول قد هجروا معسكراتهم • وهكذا لم ينته هذه المعركة إلى نتيجة حاسمة ، لكنها تركت أثراً عميقاً في نفس السلطان محمد — الذي عرف خلال صدامه بالمغول ومما شاهده أثناء المعركة ما يتمتع به جنودهم من مقدرة على خوض غمار الحروب ، فخافهم وخشى بأسهم ، بحيث إنه عندما جد الجد ، وهاجم المغول بلاده ، أخذ يتقهقر أمامهم بغير انتظام ، وفقد المقدرة على مواجهتهم ومنازلتهم في ميدان واسع •

يصف لنا النسوى الاثر الذى تركته هذه الموقعة المحدودة في نفس السلطان بقوله : « وتمكن في قلب السلطان من الرعب والاعتقاد ببسالتهما ما إذا ذكروا في مجلسه يقول : لم ير رجالهم إقداماً وثباتاً على مضض الحرب ، وخبرة بقوانين الطعن والضرب » • (٣)

وقد استولت الدهشة على السلطان عندما سمع نبأ فتح المغول للعاصمة الصينية ، لم يصدق النبأ • إذ لم يكن من المنطقي — في رأيه — أن تتمكن مجموعة من القبائل المقوَّحة التي لا يعرفها أحد — حتى أشد الناس اتصالاً بهم من جيرانهم — (٤) ، تتمكن من السيطرة على الامبراطورية الصينية

(٣) النسوى : سيرة محمد بن أحمد جلال الدين منكبرتي ، ص ٤٨ ، نشر وتحقيق حافظ حمدي ، طبع مصر ١٩٥٣ .
 (٤) براون ، إدوارد جرانفيل ، تاريخ الأدب في إيران ، الترجمة العربية الدكتور إبراهيم أمين الشواربي ، ص ٥٤٦ . طبع مصر ١٩٥٤ .

الواسعة التى تتمتع بنظام إدارى وعسكرى فريد ، ويحكمها امبراطور ينتمى إلى أسرة عريقة وإلى سلسلة ظلت تحكم الأراضى الشمالية من الصين ردحا من الزمن . لم يصنف نفسه وأرسل واحداً من أركان دولته — وهو السيد الأجل بهاء الدين الرازى — فى سفارة إلى الصين لى يتأكد من صحة الخبر . وكان على السيد بهاء الدين الرازى والوفد المرافق له أن يعبروا تركستان الشرقية ويتوجهوا إلى بكين التى كانت قد وقعت فى ذلك الحين فى قبضة المغول .

وعاد السيد بهاء الدين ووصف للسلطان ماشاهده ، وقد نقل لنا أحد كتاب التواريخ الفارسيه العامة وهو صاحب كتاب « طبقات ناصرى » نقل لنا ما سمعه مباشرة من فم السيد بهاء الدين فى وصف هذه الرحلة الغريبة ، يقول السيد بهاء الدين :

« عندما وصلنا إلى حدود طمغاج واقتربنا من عاصمة التون خاتون (أى عاصمة اباطرة الصين الشمالية وهى بكين) تراءت لنا من مسافة بعيدة أكمة بيضاء عالية . . . تلك الأكمة العالية ربما كانت جبلا تكسوه الثلوج ، فسألنا المرشدين أو أكثر ، فخيل إلينا نحن مبعوثى خوارزمشاه أن تلك الاكمة العالية تبعد عن المكان الذى كنا فيه نحو مسيرة ثلاثة أيام أو أكثر ، فخيل إلينا نحن مبعوثى « خوارز مشاه » أن تلك الأكمة العالية ربما كانت جبلا تكسوه الثلوج ، فسألنا المرشدين وأهل المنطقة ، فقالوا إنما هى مجموعة عظام الناس الذين

قتلوا . وعندما تقدمنا مرحلة أخرى في الطريق كانت الأرض قد صارت لزجة سوداء بسبب (ما اختلط بها من دماء الآدميين) وعندما وصلنا إلى أبواب طمغاج وجدنا في موضع أسفل برج القلعة عظاما آدمية كثيرة ، فاستفسرنا عنها ، قيل إنه في يوم فتح المدينة ألقى أهلها بعشرين ألف فتاة عذراء من هذا البرج ، فهلكن هناك حتى لايقعن في أيدي جيش المغول ، فهذه العظام كلها إنما هي رفات تلك الفتيات . وعندما شاهدنا جنكيزخان أحضروا أمامنا التون خان (امبراطور الصين) ووزيره مقيدين . ولدى عودتنا أرسلوا معنا إلى خوارزمشاه الكثير من التحف والهدايا ، وقال لنا : قولوا لمحمد خوارزمشاه اننى ملك مشرق الشمس وأنت ملك مغرب الشمس وبيننا عهد ومودة ومحبّة وصلاح مستحكم ، فليستمر التجار ، ولتستمر القوافل رائحة غادية بين الطرفين ، ولينقلوا إليك الطرائف والسلع التى فى ولايتى ، وبلاك أيضا يكون لها نفس الحكم » (٥) .

كان السلطان محمد خوارزمشاه حينذاك يشعر أنه فى أوج قوته ، فلقد استطاع أن ييسط مسيطرته على إيران بأكملها عدا ولايتى فارس وخوزستان ، وذلك بعد أن حارب الغوريين وقضى عليهم ثم حارب القراخانيين وساهم فى القضاء على دولتهم التى كانت مثل السد فى وجه القبائل

(٥) منهاج سراج جوزانى ، دلبقات ناصرى ، ج ٢ ص ١٠٣ —
 ١٠٤ ، تحقيق عبد الحى حبيبي . الطبعة الثانية ١٩٦٤م .

المتبربرة في الشرق • وامتد نفوذه حتى شمل العراق وبلاد
ما وراء النهر ، بل وتركستان الشرقية أيضا (٦) •

بل حدثته نفسه في وقت سابق بأن يعزو الصين ويضمها
إلى حوزته •

ويبدو أن التقرير الذي قدمه السيد الأجل بهاء الدين
الرازي لم يلق العناية الكافية من جانب السلطان محمد ، الذي
كانت تراوده فكرة السيطرة على العراق العربي وأن تكون له في
بغداد نفس الهيبة التي كانت لسلطين السلاجقة ، يقول النسوي
في كتابه : « سيرة جلال الدين منكبرتي » :

« لما عظم شأن السلطان ، وفخم أمره ، وتجلت له الدنيا
في أرفع ملابسها ، وأشرقت شمس دولته من أكرم مداليعها ،
واستملئت جريدة ديوان الجيش على ما يقارب أربعمئة ألف
فارس ، سمت همته الى طلب ما كان لبنى سلجوق من الحكم
والملك ببغداد ، وترددت الرسل في ذلك مرارا فلم يجب إلى
المراد لعلمهم بما بين يديه من الشواغل بما وراء النهر وبلاد
الترك ... » (٧) •

(٦) وقد أطلق عليه اسم الاسكندر الثاني بعد أن هزم ملك
الخطا في حروبه معه سنة ٦٠٧ (انظر علاء الدين عطا مائك
جويني ، تاريخ جهاننشاي ج ٢ طبع لندن ١٩١٦ ، ص ٧٨ ،
والدكتور فؤاد الصياد ، المقول في التاريخ ، طبع بيروت
١٩٧٠ ، ص ٦٧) •

(٧) النسوي (محمد بن أحمد) سيرة السلطان جلال الدين
منكبرتي . نشر وتحقيق حافظ أحمد جهدي . طبع مصر
١٩٥٣ ص ٤٩ •

وتحقيقا لهدفه في السيطرة على بغداد جرد السلطان جيشا كبيرا اتجه به نحو الغرب ليفتح عاصمة العباسيين ، وليقضى على نفوذ الخليفة العباسي الناصر لدين الله ، ولكنه ارتد خائبا ، منكسرا • قبل أن يصل العاصمة العباسية هاجمت العواصف والثلوج جيشه ، فهلك الخيول ، ومات عدد كبير من الجنود في الطريق ، وكان ذلك في سنة ٦١٤ •

وربما كانت هذه الخيبة التي منى بها السلطان محمد في حملته على العراق أول صدمة تصادف سياسته للتوسعية منذ أن تولى الحكم في سنة ٥٦٦ ، وقد كان السلطان على يقين من أنه — بما لديه من قوات هائلة — سيتمكن من الإطاحة بالخلافة العباسية ، ويصبح هو أكبر شخصية على الإطلاق في البلاد الإسلامية — ولكنه لم يدخل في معركة مع قوات الخليفة ، ولم تلحق به هزيمة وإنما الطبيعة هي التي هزمت ، والثوج والعواصف هي التي قضت على زهرة جيشه • ولعله شعر حينذاك بأن الأمر كله ليس بيديه، وأن هناك قوة قاهرة تحرك الأسباب وتوجهها في غير الوجهة التي يريد لها ، ومن ثم رضى من الغنيمة بالاياب وعاد متخاذلا لا يكاد يسمع له صوت ، بعد أن كان صوته يدوى ويجلجل ويملا الأسماع والأذان • يقول محمد الله المستوفى القزويني في « تاريخ كزيده » : « إن هيبة السلطان قد تناقصت في قلوب الناس بعد عودته من العراق ، وعد الناس قصده دار الخلافة شؤما

عليه « (٨) ويقول السيوطي في تاريخ الخلفاء إن بعض خواص السلطان قالوا له : « إن ذلك غضب من الله حيث قصدت بيت الخلافة » (٩) .

لم يذهب السلطان من فورِهِ بـ بعد عودته من العراق إلى خوارزم ، وإلى عاصمته جرجانية في الأقليم المذكور ، وإنما توجه إلى بلاد ما وراء النهر ، وهناك استقبل وفداً من ثلاثة من تجار المغول المسلمين قدموا رأساً من بلاد جنكيز ، وكان يرأس هذا الوفد رجل اسمه محمود الخوارزمي (١٠) تنتمي أسرته إلى إقليم خوارزم الذي نشأ فيه السلطان محمد ، لكن أسرة هذا الرجل ارتحلت وأقامت في الأقاليم المغولية . كان هذا الوفد التجاري يحمل رسالة من جنكيز إلى السلطان محمد ، فسلموا السلطان الرسالة قائلين : « إن الخان الكبير (يعني جنكيز) يسلم عليك ويقول ليس يخفى على عظيم شأنك ، وما بلغت من سلطانك ، ولقد علمت بسطة ملكك ، ونفاذ حكمك في أكثر أقاليم الأرض ، وأنا أرى مسالمتك من جملة الواجبات وأنت عندي مثل أعز أولادي ، وغير خاف عليك أيضاً أنني ملكت الصين وما يليها من بلاد الترك ، وقد أذعنت لى قبائلهم وأنت أخبر

(٨) حمد الله مستوفى قزويني : تاريخ كريده ، نشره جول جانتين .

باريس ١٩٠٣ ص ٣٦٩ .

(٩) السيوطي : تاريخ الخلفاء ، ص ٤٤٩ . طبع المكتبة التجارية بالقاهرة .

(١٠) أنظر عن محمود الخوارزمي : بارتولد : تاريخ الترك في آسيا الوسطى ، ترجمة الأستاذ الدكتور أحمد السعيد سليمان . ص ١٤٥ طبع مصر سنة ١٩٥٨ .

الناس بأن بلادى مثرات العساكر ، ومعادن الفضة ، وأن فيها
لغنية عن طلب غيرها • فإن رأيت أن تفتح للتجار فى الجهتين
سبيل التردد ، عمت المنافع ، وشملت الفوائد » (١١) •

ولقد سمع السلطان هذه الرسالة ، وهو يكاد يتميز من
الغيط ، لأنها تحمل فى طياتها طابع التهديد والوعيد ، فلقد أهانه
جنكيزخان حين عده فى منزلة الابن ، وهذا يعنى التبعية للخان
المغولى (١٢) • ولكن السلطان كتم غيظه أمام الرسل
الثلاثة حتى أقبل الليل ، ودعا « محمود الخوارزمى » وحده
دون سائر الرسل وذكره بأنه ينتمى الى خوارزم ، ولا بد وأن
تكون له موالة فى الخوارزميين وميل إليهم ، وطلب إليه أن
يكون عوناً وجاسوساً له على جنكيزخان ثم قال السلطان :
« أصدقنى فيما يقول جنكيزخان ، انه ملك الصين ، واستولى على
مدينة طمغاج أصادق فيما يقول أم كاذب ؟ قال : بل صادق
ومثل هذا الأمر المعظم ليس يخفى حاله ، وعن قريب يتحقق
السلطان ذلك فقال أنت تعرف ممالكى وبسططتها وعسكرى
وكثرتها ، فمن هذا اللعين حتى يخاطبنى بالولد ؟
مامقدار مامعه من العسكر ؟ قلما شاهد محمود
الخوارزمى آثار الغيط والحنق بادية على السلطان
خاف على حياته فأعرض عن النصيح ومال إلى الاستعطاف
والاسترحام وقال للسلطان : ليس عسكره بالنسبة إلى هذه الأمم

(١١) النسوى : سيرة ص ٨٣ — ٨٤ .
(١٢) فؤاد الصياد : المغول فى التاريخ ، ص ٩٩ .

والجيش العربى إلا كفارس فى خيل أو دخان فى جنح
ليل « (١٣) .

ومهما يكن من أمره وبالرغم من غضب السلطان فأنه وافق
على إبرام المعاهدة التجارية التى عرضها عليه جنكيز بواسطة
هؤلاء التجار الثلاثة • وأعطى يده بالأمان للتجار والقوافل
التجارية المغولية التى تجىء إلى بلاده للتجارة فيها ، وبالسماح
للقوافل الإسلامية بأن تعبر إلى بلاد المغول بغرض التجارة
أيضاً •

غير أن السلطان قضى بنفسه على هذه المعاهدة فى مهدها •
ولعه أحس فى نفسه بالندم لأنه وقع على المعاهدة بعد أن أهانه
جنكيز ، وعده بمثابة ولد من أولاده • ولقد كان السلطان —
كما ينبهنا الجوينى — معروفاً بالتكبر ، وكان يبغض التواضع
ولا يتملق أحداً أو يداهنه أو يلين له ، وقد استقر فى وجدانه أنه
قد خلق لكى يكون كل شىء عبداً له (١٤) • وعلى أية حال فإن
هذه المعاهدة لم تعش طويلاً ، وإنما راحت ضحية لتلك الحالة
النفسية التى اعترت السلطان محمد الذى أراد أن يبرهن —
بعد ما حدث له فى العراق — على أنه الرجل القوى الذى لا تتأثر
منه تصارييف الأقدار ، وأن يثبت أنه لا يعبأ بهؤلاء الهمج من
المغول ، ولا يقيم لهم وزناً ، وبذلك نجد السلطان يقدم على
القيام بسلسله من الحماقات أدت إلى حدوث الكارثة •

(١٣) النسوى : سيرة ص ٨٤ — ٨٥ .
(١٤) انظر الجوينى : جهانكشاي ، ج ٢ ، ص ٩٠ .

كان جنكيز خان قد بعث بمجموعة من التجار (١٥) ، ومعهم رسالة ودية إلى السلطان محمد وكان يصاحبهم عدد من أتباع جنكيز خان ، غير أن القافلة كلها كانت من المسلمين • وكانوا يحملون الذهب والفضة والحزير والأقمشة القيمة ، والسك والاحجار الكريمة ، وكانت القافلة تتكون من خمس مائة من الإبل • وعندما وصلت هذه القافلة قادمة من بلاط جنكيز إلى مدينة « أترار » التي تقع على حدود ممالك السلطان محمد ، شك « ينال خان » حاكم المدينة فيهم ، وظنهم جواسيس ، وعيونا لجنكيز فضلا عن أن لعبه قد سال عندما سمع بما يحملونه معهم من سلع وأمتعة فاخرة ، فبعث إلى السلطان بخبرهم ، فأمر بقتلهم على الفور (١٦) وقد صادف هذا الأمر هوى في نفس « ينال خان » الذي كان طامعا فيما يحملونه من أمتعة ، فقتلهم جميعا إلا واحدا منهم فر من المذبحة متجها إلى بلاط جنكيز وأخبره بما حدث •

عندما علم جنكيز بأمر هذه المذبحة استشاط غضبا ، وهاله الأمر فهجره النوم ، وقضى وقته يفكر فيما عساه أن

(١٥) يرى النسوى أن عدد هؤلاء الرسل أربعة (انظر سيرة جلال الدين منكبرتي ص ٨٥ . بينما يرى الجويني (ج ١ ص ٦٠) أن عددهم أربع مائة وخمسين رجلا كلهم من المسلمين . ليسوا كلهم من التجار كما تنص رسالة جنكيز خان التي أوردها ابن العبري في كتابه « تاريخ مختصر الدول » ص ٢٣٠ ، وإنما كان معظمهم من جنود جنكيز خان فيما يبدو . وقد ظنهم حاكم مدينة أترار (التي تقع على ساحل نهر سيحون) مجموعة من الجواسيس .

(١٦) جهانكشاي : ج ٢ . ص ٩٩ .

يُفعل (١٧) • وبرغم أنه كان يحسب للهجوم على الدولة الخوارزمية ألف حساب ويظن أنها دولة قوية متماسكة ليس بوسعه غزوها ، برغم هذا فإنه أدرك بحاسة السياسي المحنك ، أن الحرب مع الخوارزميين آتية لا ريب فيها ، لكنه أثر التريث قليلا ، وبعث بوفد رسمي يتكون من ثلاثة رجال مسلمين من أتباعه إلى السلطان يحملون رسالة يقول فيها جنكيز للسلطان : « إنك قد أعطيت خطك ويدك بالأمان للتجار ألا تتعرض لأحد منهم ، فعدرت ونكثت ، والغدر قبيح ، ومن سلطان الإسلام أقبح ، فإن كنت تزعم أن الذي ارتكبه » ينال خان « كان من غير أمر صدر منك ، فسلم ينال خان إلى لأجازه مافعل ، حقنا للدماء وتسكيننا للدهماء ، وإلا فأذن بحرب ترخص فيها غوالي الأرواح » (١٨) •

ولكن السلطان رفض هذا الاحتجاج ، كما رفض تسليم « ينال خان » حاكم اترار ، يقول أستاذنا الدكتور فؤاد الصياد في كتابه : « المغول في التاريخ » إن ذلك الرفض يرجع لسببين : أولهما : أن ينال خان ابن أخى « ترکان خاتون » والدة السلطان التى كانت تتمتع بنفوذ كبير فى الدولة وفى الجيش ، وتحمل أقاربها وتعتمد كلية على تأييد قبيلتها التى كان أفرادها يتولون المناصب الرئيسية فى الدولة الخوارزمية • فلو أخذ السلطان برأى جنكيز لتعرض لقيام ثورة عسكرية ضده (١٩) •

(١٧) انظر ابن العبري : تاريخ مختصر الدول ، طبع بيروت ١٩٥٨ م ، ص ٤٠١ •

(١٨) سيرة جلال الدين منكبرتي ، ص ٨٧ •

(١٩) فؤاد الصياد : المغول فى التاريخ ، ص ١٠٥ •

ثانيهما : أن السلطان كان يعتقد أنه إذا سلم « ينال خان » فإنه يكون بذلك قد أقر بضيقه وتخاذله أمام جنكيز ، على حين أنه يريد أن يبدو دائما الرجل القوي الذي يهابه الجميع » .

غير أن السلطان محمد لم يرفض الاحتجاج فحسب ، ولم يرفض تسليم ينال خان فحسب ، بل أقدم على حماقة أخرى حين أمر بقتل الوفد المغولي الذي حمل معه هذه الرسالة ، ففتح بذلك باب الحرب على مصراعيه ، وكان ذلك في سنة ٦١٥ هـ . إذا عدنا إلى معسكر جنكيز خان نجده قد بدأ يستعد بالفعل للحرب ، ووضع خطته على أن يؤمن ظهره عندما يولى وجهه شطر الغرب ضد المناوئين لسلطته . وكان أكبر هؤلاء المناوئين على الإطلاق هو كوجلك خان ، كان كوجلك خان هذا ابن رئيس قبيلة كبيرة كانت تعيش في المنطقة المغولية ، وتسمى قبيلة « النايمان » ولما أراد جنكيز أن يوحد القبائل المغولية تحت إمرته حارب رئيس هذه القبيلة وانتصر عليه وقتله ، ففر ابنه كوجلك خان إلى الغرب . واستولى بالحيلة والخداع على دولة القراخانيين مستعينا في ذلك بالسلطان محمد ، واستقر كوجلك خان في تركستان الشرقية ، وعرفت دولته في التاريخ باسم « دولة النايمان » .

صمم جنكيز على القضاء على كوجلك هذا ، لكي يهاجم الدولة الخوارزمية ، وهو فارغ البال مطمئنا . فبعث بواحد من قادته إلى كاشغر فاستولى عليها بسهولة وفر كوجلك ، وأخيرا لقي مصرعه ، وانتهت بمصرعه دولة النايمان في سنة ٦١٥ هـ .

يقول الأستاذ عباس إقبال في كتابه « تاريخ مغول » :
« لقد ترك انقراض دولة النايماں ودفع فتنة كوجلك بهذه
السهولة تأثيرات عميقة في مزاج السلطان محمد خوارز مشاه

فقبل هذه الواقعة ببضع سنين تجنب سلطان عظيم الشأن
مثل خوارز مشاه مواجهة كوجلك وأمر أهالي البلاد الواقعة
على الحدود بينه وبين دولة النايماں — أمرهم بالجلء عن مدنهم
وتحريبها ، على حين أن واحدا من قادة جنكيز قصى على كوجلك
بسهولة بالغة (٢٠) • وهكذا أصبح الطريق آمنا أمام الجيوش
المغولية لغزو الدلة الخوارزمية •



علينا الآن أن نتتبع السلطان محمد خوارز مشاه ، لنتبين
كيف كانت الحالة النفسية التي استولت عليه سببا فيما حل
بالبلاد من دمار •

يرى المؤرخون المسلمون أن عدد جيش المغول عند
وصولهم إلى بلاد ماوراء النهر بلغ بين ٦٦٠٠ ألف و ٧٠٠ ألف
مقاتل • غير أن هذا العدد مبالغ فيه بلاشك والباحثون
المحدثون يرون أن جنكيز لم يكن معه أكثر من مائتى ألف

(٢٠) عباس إقبال آشتياني ، تاريخ مغول ، طبع طهران
١٣٤٧ هـ . ش ، ص ٢٤ .

جندى (٢١) ومن الواضح أن هذا العدد لم يكن بالعدد الكبير
إذا ما قورن بجيوش السلطان محمد خوارز مشاه .

كان السلطان يعد نفسه بالطبع مسئولاً عن التدهور
الذى حدث فى العلاقات بين بلاده والمغول وعن أن جنكيز
قد جاء بقضه وقضيضه يطرق أبواب البلاد الإسلامية بسيف
مسلول وقلب مغول . ومن ثم كان على السلطان أن يكون
متمتعاً بكمال وعيه حتى يستطيع أن يرد هؤلاء الغزاة على
أعقابهم ولكن التردد ركبه ولم يحسم أمراً .

يصف المؤرخ عطا ملك الجوينى — الذى يستقى معلوماته
من جده الذى كان يرافق محمد خوارز مشاه فى تلك الفترة —
حالة السلطان النفسية حينئذ بقوله : كان التردد والحيرة
قد تسربا إلى أحواله وتسبب انقسام باطنه فى تشويش ظاهر
وعندما كان يفكر فى نفسه فى قوة المغول وشوكتهم واستشارة
الفتن التى تمت قبل هذا ، ولأنه كان يعرف أنه جر بالقوة على
نفسه البلى والمحن أخذ الذهول والضجر يستولى على
أحواله والأسف والندم يظهران فى أقواله . . ولغلبة الظن
والوهم أغلقت أبواب المشورة أمامه وسئم قلبه بسبب جفاء
الفلك الدوار وغلب الفشل والرعب عليه وذهب النوم وضاع
الاطمئنان . . واستسلم للعجز والقصور ورضخ للحظ
العائر (٢٢) » .

(٢١) عباس إقبال ، تاريخ مغول ، ص ٢٥ .

(٢٢) جهانكشاي ، ج ٢ ، ص ١٠٤ — ١٠٥ .

كان البعض قد أشار عليه بأن يجمع جنداً كثيفاً من سائر بلاد الإسلام ويكون جيشاً ضخماً يقف به على ساحل نهر سيحون ليحول دون عبور المغول إلى بلاد ماوراء النهر ولكن الأمراء الخوارزميين لم يستجيبوا لهذا الرأي وقالوا إن من الأفضل أن ندع المغول لكي يدخلوا بلاد ماوراء النهر ونستدرجهم إلى أن يصلوا إلى الجبال والمرتات التي يصعب عبورها وعندما يضلون طريقهم نتخطفهم من كل جانب ونقضي عليهم دفعة واحدة . وقد راق رأى الأمراء الخوارزميين للسلطان ولذلك فرق جيشه وأمراه على المدن الرئيسية في بلاد ماوراء النهر ولبت ينتظر المغول .

لم تكن الحالة النفسية السيئة التي تمكنت من السلطان مردها خوفاً من المغول وخشيته لهم فحسب بل تسببت فيها أيضاً أمور داخلية أقلقته بآله وأقصت مضجعه ذلك أنه لم يكن يثق في أمه التي كانت تتمتع بنفوذ يعلو على نفوذ ابنها نفسه في الجيش الخوارزمي كما لم يكن يثق في قادة جيشه أنفسهم ومن ثم ترك بلاد ماوراء النهر لهذا الجيش المشتت الموزع بين المدن وولى الأديبار (٢٣) مجفلاً نحو خراسان .

يقول النسوي إن السلطان كان بغث بالفعل طالباً مدداً

(٢٣) ساعده على ذلك ما تلقاه من ارشادات ومعلومات من بعض الأمراء الفارين من بلاط السلطان (انظر حمد الله مستوفى قزويني ، تاريخ كزيده ، ص ٣٩٨ ، طبع جول جاندين) .

من المقاتلين الأكفاء فتوجهوا اليه من جميع الأقطار :
« كالسيل سائرا إلى منحدره والسهم صادرا عن وتره وصادفهم
الخبر وهم في طريقهم باجفال السلطان عن حافة جيحون من غير
قتال • ولو أقام إلى أن تصل الجموع لأجمع خلقا ، لم يسمع
بملته كثرة » (٢٤) •

لم يكن السلطان يطيق صبرا على البقاء في مكان ، وكان
وكأنه يتحرك على جمر من النار وكان المغول قد أطلوا
بوجوههم المشئومة على بلاد ما وراء النهر ، وقدم جنكيز
وسيطر على هذه المنطقة بأسرها في أقل مدة فاستولت جيوشه
على أترار وبخارى وسمرقند وأمهاة مدن ما وراء النهر • ولم
يصادف المغول المقاومة الشرسة التي كانوا ينتظرونها
ويتوقعونها من جانب القوات الخوارزمية • وربما أدرك جنكيز
— ببعد نظره — حين لم يشاهد الجيوش الخوارزمية تتقدم
لتحول بينه وبين غزو بلادها — أدرك أن العامل النفسى يلعب
دورا في هذه الحرب • ومن ثم بالغ جنوده في قتل سكان المدن
التي كانت تقاومهم كمدينة اترار مثلا التي قتلوا سكانها عن
بكرة أبيهم •

وفي بخارى أراد جنكيز أن يدخل المزيد من الرعب في
القلوب ، فجمع الناس وخطب فيهم قائلا : « اعلموا أنكم قد
اقتربتم كثيرا من الآثام وأن وزرها يقع على أمرائكم وإذا
سألتهموني عن أكون أنا الذي أخاطبكم فاعلموا أنى أنا سوط

(٢٤) سيرة جلال الدين ص ٨٩ .

الله الذي بعثني إليكم لأنزل بكم عقابه » (٢٥) • وأمر جنكيز ببخارى فأحرقت عن آخرها وتحولت الى رماد • ولقد لقي عدد كبير من سكانها مصرعهم ، أما من بقي منهم فقد أخذهم المغول معهم رقيقا ليستخدموهم في حروبهم التالية • ويقول المستشرق فامبرى في كتابه تاريخ بخارى : « وهكذا انتهى حال أهل بخارى إلى أحط درجات البؤس والشقاء وغرقوا في الأرض وهم الذين ذاع صيتهم زمنا طويلا بما كانوا عليه من كلف بالثقافة وشغف بالفنون وما شاع عنهم من مكارم الأخلاق » (٢٦) • واستطاع نفر قليل من الناس أن يلوذوا بالفرار وبلغ واحد منهم في فراره خراسان وحين سأله الناس هناك عما آل إليه أمر مدينته بخارى قال قولته المشهورة عن المغول : « آمدند وكدند وسوختد وكشتند ويردند ورفندند » أى « جاءوا فدمروا وأحرقوا وقتلوا ونهبوا ثم ذهبوا » (٢٧) •

وجاء الدور على سمرقند التى وصفها الجغرافيون العرب بأنها كانت أعظم بقاع الارض تألقا وازدهارا وكان محمد خوارز مشاه يعول كثيرا على صمود سمرقند • وقبل قدوم المغول ، وعملا باستراتيجية الدفاع الثابت وهى الاستراتيجية الخاطئة التى اتبعها فى مواجهة المغول — عزم على أن يبنى سورا

-
- (٢٥) ابن الأثير : الكامل فى التاريخ ، ج ١٢ ، ص ٢٣٠ ،
وانظر أيضا خواندمير : حبيب السير فى اخبار افراد البشر ،
طبع الهند ١٨٤٧ ، جلد سوم ص ١٧ .
(٢٦) فامبرى : تاريخ بخارى ص ١٧٢ .
(٢٧) جهانكشاي ج ٢ ، ص ١٠٦ .

على سمرقند كلها يبلغ نحو « اثنتى عشر فرسخا ثم يشحنها بالرجال لتكون رداءً بينه وبين الترك (المغول) ، وسداً دونهم وسائر أقاليم الملك » (٢٨) • ولكن المغول كانوا يتحركون بسرعة تبعث على الدهشة فوصلوا الى سمرقند قبل أن يشرع الخوارزميون في بناء هذا السور وتمكنوا من اقتحام المدينة التي كانت آخر أمل يراود السلطان محمد في الصمود • فانهار كلية وأخذ يولى الأدبار من مكان إلى مكان وأرسل بعض أتباعه لكي ينقلوا زوجاته وحريمه من خوارزم إلى مازندران • يقول الجويني : « وكان التشويش والذهول وتوزع خاطر يزيد يوما بعد يوم ولما كانت الاخبار المخيفة تترى ويزداد اختلال الاحوال فإن كل العقلاء والعظماء كانوا حيارى مشتتى الأذهان من دورة الأيام » (٢٩) •

وهكذا انتقلت عدوى الخوف والاضطراب من السلطان محمد إلى من حوله من ثقاته ومستشاريه فاستولت الحيرة عليهم جميعا ، وأخذ كل واحد منهم يقول رأيا يختلف عن آراء الآخرين في سبيل انقاذ مايمكن انقاذه فلقد رأى أصحاب الخبرة والتجربة أن بلاد ماوراء النهر قد انتهت أمرها ولكن ينبغي بذل الجهود مهما قلت حتى لاتضيع خراسان والعراق ولذلك فان من المصلحة استدعاء كل القوات المتفرقة هنا وهناك والتي بقيت في كل مدينة وناحية وتكوين جيش واحد منها •

(٢٨) النسول : سيرة ص ٨٩ •

(٢٩) جهانكشاي ، ج ٢ ، ص ١٠٦ •

وتتطلق الى غرب نهر جيحون فتجعل هذا المانع المائى بمثابة
خندق يحول بين المغول وبين العبور ولا يتركهم الجيش يعبرون
النهر .

بينما رأى آخرون — وهم جماعة الانهزاميين — أنه يمكن
الانصراف عن هذه الناحية والتوجه في الجنوب الشرقى إلى
غزنه وجمع الرجال والجند هناك فإذا ما تيسر ذلك أمكن الرد على
الخصوم والا « فإن بالامكان جعل بلاد الهند مانعا لنا » (٣٠) .

وهذا يعنى بالطبع التخلي عن أجزاء هائلة — من
المشرق الإسلامى للمغول . وبرغم ذلك اختار السلطان محمد
الرأى الأخير وعزم على تنفيذه وانطلق إلى بلخ وفي طريقته إلى
بلخ اخذ يوصى أهل المدن التى يمر عليها بالجلاء عن مدنها
ويحرضهم على الفرار عنها وإخلائها لأنه لن يكون بوسعهم
مقاومة المغول .

وعندما استقر فى بلخ عرض عليه أناس رأيا آخر وهو أن
يبتعد بنفسه وبجيشه عن هؤلاء الغزاة ويتوجه إلى بلاد
العراق العجمى حيث تتجمع لديه العساكر الكثيفة ويستعد
للقاء المغول . ولكن جلال الدين منكبرتى ابن السلطان
محمد كان يهزأ بهذه الآراء الانهزامية ويطالب أباه بأن يعطيه

(٣٠) الذى عرض عليه ذلك هو « عماد الملك ساوه » من أركان
دولة السلطان محمد . (انظر الجوينى ، جهانكشاي ،
ج ٢ ، ص ١٠٧ — ١٠٨) .

جيئسا لى يحارب به هؤلاء الغزاة ويقهرهم أو يتهروه ويكون
بذلك قد أدى واجبه أمام الله والناس • ولكن السلطان كان ينظر
إلى رأى ابنه المتحمس هذا على أنه « لعبة صبيانية » •

كما يقول الجوينى ولم يلتفت إليه ، وانتهى به الأمر إلى
أن اختار التوجه الى العراق فأنصرف عن بلخ وعاد من جديد
موليا وجهه شطر الشمال الغربى متوجها أول الأمر الى
نيسابور • وأثناء ارتحاله هذا سمع نبأ سقوط بخارى ثم
سقوط سمرقند فزادت حالته النفسية سوءا • يقول الجوينى
وهو يصف حالة السلطان النفسية :

« انطلق السلطان محمد من بلخ متوجها إلى نيسابور وفزع
اليوم الاكبر (يوم القيامة) ظاهر على صفحات أحواله والهول
والخوف ظاهر فى أقواله ... وأخذت تنضاف إلى تلك الأحوال
أحداث غريبة ووهمية كالأحلام والطيرة حتى استولى العجز
والقصور كلية على وجوده وعجزت قوى التفكير والتخيل
لديه عن التدبير والتدبر واستعمال الحيل •

كان السلطان قد رأى ذات ليلة أشخاصا نورانيين
وجوهم مملوءة بالجروح والندوب وشعورهم مشعثة قد استولى
عليهم الفزع والرعب يرتدون أردية سوداء على غرار أصحاب
المآتم وتقف على رؤوسهم نسوة تتحن وتولولن فسألهم
(السلطان) من أنتم ؟ فأجابوا قائلين : إيمانحن الإسلام »
وأخذت تتكشف عليه أمثال هذه الحالات • وفى هذه المرة ذهب

لزيارة مشهد طرس (أى قبر الإمام الرضا) عليه السلام —
(الموجود فى مدينه مشهد الحالية) وهناك رأى فى رواق المشهد
قطتين إحداهما بيضاء والأخرى سوداء تتقاتلان فأخذ الفأل
فى حاله وحال خصومه من هاتين القطتين وتوقف لمشاهدتهما
وعندما تغلبت قطة الخصم وانهزمت قطته تأوه ومضى لحال
سبيله » •

لاشك أن هذا المنظر الذى صوره الجوينى فى كتابه « جها
نكشای » يمثل المأساة النفسية التى اعترت السلطان محمد
فى قمتها لقد كان صوت السلطان يدوى ويبلبل كالرعد منذ
سنوات قليلة وكان جميع ملوك البلاد المجاورة يخشونه ويهابونه
ويخافون سطوته وبأسه وكان يظن فى نفسه أنه إنما خلق لكى
يسيطر على الأشياء ولكى يوجه دفة الأحداث « وأن الدهر عبد
له » (٣١) فإذا به ينحدر إلى هذا المستوى من الجبرية القاتلة
ومن الاستسلام المخزى للأفكار السوداوية التى أخذت
تراوده •

يوصل الجوينى حديثه عن حالة السلطان النفسية قائلاً :
« إن الهم والغم الذى استولى على السلطان جعل شعر رأسه
يشيب قبل الأوان ، وأن الحرارة التى كانت تشتعل فى داخله
تسببت فى ظهور نوع من الحساسية الجلدية حيث انطلقت
البثور وطفحت على جلده بفعل العوامل التى كانت تغلى فى
داخله كما تخرج الفقاع وتطفو على سطح الماء حين

(٣١) جهانكشای ، ج ٢ ، ص ٩٠ .

عليه . يقول الجويني نقلا عن أبيه الذي ينقل بدوره هذه القصة عن جد الجويني المسمى بشمس الدين صاحب الديوان والذي كان ملازما للسلطان محمد عند نكوصه على أعقابيه موليا الأديبار ، يقول الجويني : « حكى أبى قائلا : فى أثناء الانهزام وعند التوجه من بلخ هبط السلطان فوق هضبة من الهضاب لى يستريح وأخذ ينظر إلى لحيته ويتعجب من الزمن فالتفت الى جدك شمس الدين صاحب الديوان وتأوه وقال تجمعت الشيخوخة والإديبار والحرب وأسفرت عن وجهها وتفرق الشباب والإقبال والصحة وولت الأديبار فما علاج هذا الألم والعناء الذى هو ثمالة كأس الزمان وهل من حلال يحل العقدة التى عقدها الفلك الدوار ؟ »

يقول « خواندمير » صاحب كتاب حبيب السير (٣٢) أنه بينما كان جنكيز موجودا بظاهر سمرقند بلغه أن السلطان محمد خوارز مشاه ولى الأديبار الى العراق عن طريق خراسان بعدد قليل وخوف كثير . فأمر جنكيز ثلاثة من قادته بعبور جيحون وتعقب السلطان وأن يسرعوا فى أثره لا يعولون على شيء وألا يستريحوا طالما لم يعثروا عليه . كان عدد هذه الفرقة التى كلفت بتتبع محمد خوارز مشاه يبلغ نحو ثلاثين ألفا يقول عنهم ابن الاثير : « وهذه الطائفة نسميها التتر المغربية لأنها سارت نحو غرب

خراسان لأنهم هم الذين أوغلوا في البلاد » (٣٣) فلما وصل هؤلاء القتر المغربة إلى جيحون عبروه بسرعة أثارت دهشة المسلمين وأدخلت الرعب في قلوبهم من هؤلاء الذين هم أقرب إلى الشياطين منهم إلى بنى الإنسان في سرعة حركتهم وتقلهم •

والمواقع أن السرعة التي اتصف بها جيوش المغول في الاقتحام والتوغل كانت من العوامل التي تركت آثارا نفسية بعيدة الغور في نفوس المسلمين مثلها في ذلك مثل المذابح الرهيبة التي نصبوها بعد فتح المدن المحاصرة ، وهي المدن التي تركوها خرابا يبابا ليس فيها نفس واحد يتردد كمدينة نيسابور التي قتلوا كل من فيها من الأحياء حتى القطط والكلاب وبقروا بطون الحوامل وأخرجوا الأجنة منها وذبحوها • نقول :

إن هذه السرعة تركت آثارا نفسية مفرعة ، يقول ابن الأثير في هذا الصدد : « وسارت (هذه الحادثة) في البلاد كالسحاب استدبرته الرياح • فإن قوما خرجوا من أطراف الصين فقصدوا بلاد التركستان ••• ثم إلى بلاد ماوراء النهر •• ثم تعبر طائفة منهم إلى خراسان فيقرغون منها ملكا وتخريبا وقتلا ونهباً ثم يتجاوزونها إلى الري وهذان وبلد الجبل وما فيه من البلاد إلى حر العراق ثم يقصدون

(٣٢) يذكر ابن الأثير أن عددهم كان ٢٠ ألفا (انظر ج ١٢ ص ١٥٢) •

بلاد آذربيجان وارانیه ويخربونها ويقتلون أكثر أهلها ولم
ينج إلا الشريد النادر في أقل من سنة . هذا ما لم يسمع
به مثله . . فعلوا هذا في أسرع زمان لم يلبثوا إلا بمقدار
مسيرهم لا غير . . . هذا ما لم يطرق الاسماع مثله . فإن
الاسكندر الذي اتفق المؤرخون على أنه ملك الدنيا لم يملكها
في هذه السرعة انما ملكها في نحو عشر سنين ولم يقتل أحداً
انما رضى من الناس بالطاعة . وهؤلاء قد ملكوا أكثر المعمور
من الأرض وأحسنه وأكثره عمارة وأهلاً وأعدل أهل الأرض
أخلاقاً وسيرة في نحو سنه » .

ويمضى ابن الأثير إلى استخلاص النتيجة التي أرادها
المغول من تعويلهم على عامل السرعة في قذف الرعب في القلوب
يمضى قائلاً : « ولم يبت أحد من البلاد التي لم يطرقوها إلا
وهو خائف ويتوقعهم ويتربص وصولهم إليه » (٣٤) .

يقول شمس قيس الرازى في كتابه المعجم في معايير أشعار
العجم وكان قد أخذ يفر من وجه المغول منتقلاً من مدينة إلى
أخرى ومن بلد إلى بلد ، يقول : « إن بعضهم (المغول)
وصلوا في قفزة واحدة من شاطيء جيحون إلى أقصى بلاد
ارانیه والأبخاز » (٣٥) . وهكذا فإن هذه السرعة الغريبة لم
تقذف الرعب في نفوس المقيمين فحسب بل في نفوس الهاربين
منهم أيضا .

(٣٤) ابن الأثير ، أيضا .

(٣٥) شمس قيس الرازى ، المعجم في معايير أشعار العجم ص ٦

ولا شك أنه كانت هناك أسباب أخرى أدت إلى حدوث هذه الحالة من الشلل التام أصابت تفكير الناس وحركتهم تجاه المغول أثناء غزوهم البلاد فبجانب هذه السرعة المذهلة في التحرك والقوة المتعمدة التي كانوا يقصدون بها إيقاع الرعب في قلوب أعدائهم حتى يشل الفزع حركتهم فلا يقدرّون على المقاومة أو المدافعة ، ساعد مظهر المغول البغيض وما امتازوا به من عادات قبيحة كريهة — كما يقول براون — على زيادة الفزع الذي استولى على القلوب بسبب ما عرف عنهم من غلظة لا تقف عند حد وقوة لا مزيد عليها . وكان المغول إذا ما أرادوا الإغارة على مدينة من المدن فانهم يوجهون إلى أهل المدينة إنذارهم المعروف الذي تتخلع له القلوب وتفرّج منه النفوس فيبيعثون اليهم رسالة يختمونها بقولهم : « ولسنا نعلم ماذا تفعل بكم الأقدار إذا لم تسرعوا إلى الخشوع الاستسلام لنا والله وحده هو الذي يعلم ما هو نازل بكم » .

وكان مما أثار الدهشة والعجب لدى المعاصرين — كما يشير ابن الأثير الذي عاصر أحداث غزو المغول — هو « أنهم لا يحتاجون إلى ميرة وممدد يأتيهم ، فإنهم معهم الأغنام والبقر والخيول وغير ذلك من الدواب يأكلون لحومها لا غير ، وأما دوابهم التي يركبونها فإنها تحفر الأرض بحوافرها وتأكل عروق النباتات لا تعرف الشعير ، إذ نزلوا منزلا لا يحتاجون إلى شيء من خارج » . وكانت للمغول طريقتهم الخاصة في قتل الحيوان قبل أكله وهي الطريقة التي استعاضوا بها عن الذبح المعروف

لدى المسلمين الذين دلتهم طريقة المغول على مدى وحشييتهم وهمجيتهم إذ كانوا يشقون بطن الحيوان وهو حي ثم يمدون أيديهم إلى جوفه فإذا وصلوا إلى قلبه أمسكوه ونزعوه من مكانه ، « (٣٦) » .

وهكذا نظر المسلمون إلى هؤلاء المغول وإلى تصرفاتهم بالكثير من الاشمئزاز . والنفور والكراهية باعتبارهم غير خاضعين للمقاييس والمعايير الإنسانية الأساسية التي كان لابد وأن تتوافر — في رأيهم — لدى بنى الانسان وأنهم ربما كانوا غضبا إليها أو سوطا بعثه الله إليهم لينتقم منهم كما صرح جنكيز بنفسه لسكان سمرقند ، ولذلك امتلأت نفوس الناس بالرعب منهم يصف ابن الأثير الذي عاصر هذه الأحداث حالة الشلل التي أصابت الناس حينذاك قائلاً : « ولقد حكى لى عنهم حكايات يكاد سامعها يكذب بها من الخوف الذي ألقاه سبحانه وتعالى في قلوب الناس منهم حتى قيل إن الرجل الواحد منهم كان يدخل القرية أو الدرب وبه جمع كبير من الناس فلا يزال يقتلهم واحداً بعد واحد لا يتجاسر أحد أن يمد يداً إلى ذلك الفارس ... وقد بلغنى أن إنساناً منهم أخذ رجلاً ولم يكن مع التتري ما يقتله به فقال له : ضع رأسك على الأرض ولا تبرح ... فوضع رأسه على الأرض ومضى التتري فأحضر سيفاً فقتله به ، وحكى لى رجل قال : كنت ومعى سبعة عشر رجلاً في طريق فجاءنا فارس من التترة وقال لنا حتى يكتف بعضنا بعضاً ، فشرع أصحابى يفعلون ما أمرهم .. فقلت لهم هذا واحد فلم

(٣٦) انظر براون ، تاريخ الأدب ... ، ص ٥٦١ .

لا نقتله ونهرب ؟ فقالوا : نخاف فقلت : هذا يريد قتلكم الساعة
فنحن نقتله فلعل الله يخلصنا •• فو الله ماجسر أحد ان يشعل
ذلك • فأخذت سكيناً وقتلته وهربنا فنجونا •• وأمثال هذا
كثير ••• « (٣٧) •

ومما يروى في هذا المقام أن امرأة مغولية دخلت إحدى
الدور في مدينة مراغة بأذربايجان وقتلت بعض من فيها من
السكان الذين لم يستطيعوا المقاومة ظناً منهم أنها رجل مغولي
فلما كشف أمرها قتلها أحد أسراها • هذه القصص وغيرها تدلنا على
مدى الرعب والفرع الذي استولى على نفوس المسلمين وغيرهم في
تلك الفترة •



إذا عدنا إلى السلطان محمد — الذي كنا تركناه بالقرب
من نيسابور — نجده يتعرض لتدبر من بعض قادة جيشه الذين
أرادوا قتله ولكنه عرف بما يدبرون له في آخر لحظة فاستنقذ
نفسه غير أنه استوحش من أمراء جيشه وزاد خوفه وتضاعف
وسارع بالتوجه إلى نيسابور • يقول الجويني : « كان السلطان
كلما ذهب إلى مكان أوصى أهله بعد التهديد والوعيد بتحسين
القلاع واستحكام الرباع حتى أخذ الخوف والرعب الواحد

(٣٧) ابن الأثير أيضاً •

(٣٨) انظر : حافظ حمدي ، الدولة الخوارزمية والمغول ،
طبع مصر ١٩٤٩م ، ص ١٣٥ •

يصبح ألف خوف وألف رعب في قلوب الناس وأخذ الأمر السهل
يصبح صعبا (٣٩) » •

وعند ما وصل إلى نيسابور وصلت إليه الأخبار بأن
جنكيز قد بعث بجيش في إثره يتعقبه للقضاء عليه فعجل
وانطلق بقواته المتبقية معه إلى الشمال الغربي وما لبثت القوات
التي كانت تصاحبه أن انفرط عقدها وتفرقت من حوله • واستطاع
أن يهرب بنفسه ومعه بعض أولاده إلى جزيرة منعزلة في بحر
قزوين حيث اعتلت صحته أصيب بعلّة ذات الجنب واهتدى
الجيش المغولي الذي كان يطارده إلى القلعة التي كان يختبئ
فيها حريمه ونسأؤه في « مازندوران » فاقتحموها وأسروا حريمه
وقتلوا من وجدوه بالقلعة من أبنائه ورجاله • « ففقد وعيه
وأظلمت الدنيا في عينه ورجحت في وجدانه كفة اختيار الموت
على الحياة واستولى عليه القلق والاضطراب وأخذ يبكي بثناء
مربسبب هذه الحادثة والمصيبة حتى أسلم الروح » (٤٠) • وكان
ذلك في سنة ٦١٧ • ولم يلق محمد خوارزم شاه نحيبه إلا وكانت
أحسن الاقاليم في المشرق الاسلامي قد وقعت تحت نفوذ المغول
الذين لم يجدوا مقاومة تذكر في تسخير تلك المناطق ولم تبق
هناك قوة تستطيع الوقوف أمام هوءلاء الغزاة لصد هجماتهم
ذلك لأن السلطان محمد كان قد استولى على البلاد وقتل ملوكها

(٣٩) جهانكشاي ، ج ٢ ، ص ١٠٩ •

(٤٠) جهانكشاي ، ص ١١٦ •

وأفناهم وبقي هو وحده سلطان البلاد جميعها فلما هزمت
المغول لم يبق من يمنعهم ولا يحميها (٤١) •

وهكذا كان للعامل النفسى دوره واعتباره فى غزوة جنكبير
للدولة الخوارزمية ، وهو دور لا يقل — كما لاحظنا — عن
الدور الذى لعبته العوامل السياسية والعسكرية التى تسببت
فى هزيمة الخوارزمشاه واندحاره أمام الغزاة •

بحث في بعض ما نقله ابن الدوادارى

من أخبار المشرق الإسلامى

في كتابه « كنز الدرر وجامع الغرر »

دراسة نقدية مقارنة مع المصادر التاريخية الفارسية (*)

يعد كتاب « كنز الدرر وجامع الغرر » لأبى بكر بن عبد الله بن أبيك الدوادارى (الذى لا نكاد نعرف عن حياته شيئاً) من الكتب الهامة فى التاريخ الإسلامى عامة وتاريخ مصر فى العصر المملوكى بصفة خاصة . ولقد ظل هذا « الكنز » مخفياً فى بطون المكتبات حتى توفر على تحقيق أجزاء منه ونشرها مجموعة من كبار المستشرقين الأوربيين والباحثين العرب وذلك منذ عام ١٩٦٠ م (١) .

(*) تيسر لى إنجاز هذا البحث فى معهد الدراسات الشرقية بجامعة « فرايبورج » بألمانيا الاتحادية فى ربيع سنة ١٩٧٧ ، حيث يحظى ابن الدوادارى والدراسات المتعلقة به باهتمام خاص . ولا غزو فلقد كان البروفيسور هانزوبرت رويمر — رئيس هذا المعهد ورئيس جمعية المستشرقين الألمان — هو أول من قدم ابن الدوادارى وعرف به على نطاق واسع حين نشر أحد أجزاء الكتاب فى سنة ١٩٦٠ . وأود أن أسجل شكرى الجزيل وعرفانى بالجميل للبروفيسور رويمر وللـمستشرق النابه البروفيسور أولريش هارمان الأستاذ بفرايبورج على ما قدمه لى من عون لانجاز هذا البحث .
(١) ينهض المعهد الألمانى للآثار بالقاهرة بأعباء نشر هذا الكتاب . وكان البروفيسور رويمر قد حقق الجزء التاسع فى سيرة الملك =

وكتاب « كنز الدرر » كتاب فى التاريخ العام للعالم يبدأ منذ بدء الخليقة وينتهى فى عصر الملك الناصر محمد بن قلاوون (سنة ٧٣٦ هـ) ، وهو العصر الذى كان المؤلف نفسه شاهداً عياناً على كثير من أحداثه ، فضلاً عن أنه كان يستقى الكثير من معلوماته من أبيه الذى كان من كبار العاملين فى دولة المماليك ، وكان الى جانب ذلك رجلاً واسع الثقافة ، حريصاً على تتبع ما يجرى فى البلاط المملوكى من أحداث وتطورات عن كثب ، فأصبح بذلك ، وبنظرته النقدية النافذة ، مصدراً من المصادر التى اعتمد عليها ابنه أبو بكر فى سوق أخبار المماليك وغيرهم (٢) .

الناصر ، وأصدره سنة ١٩٦٠ . ثم أصدر الدكتور صلاح الدين المنجد الجزء السادس فى أخبار الدولة الفاطمية سنة ١٩٦١ ، ثم تبع ذلك إصدار الجزء الثامن من تاريخ الدولة التركية ويشمل هذا الجزء تاريخ المماليك البحرية فى الفترة من سنة ٦٤٨ الى ٦٩٨ هـ — أى الخمسين الأولى من حكمهم لمصر والشام الذى استمر جرننا من الزمان ، وقد قام بتحقيق هذا الجزء البروفيسور أولريش هارمان ونشره سنة ١٩٧١ م . وفى سنة ١٩٧٢ صدر الجزء السابع فى أخبار ملوك بنى أيوب بتحقيق الأستاذ الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور . وفى سنة ١٩٨١ صدر الجزء الأول فى تاريخ بدء الخليقة بتحقيق الدكتور راتكه .

وفى سنة ١٩٨٢ صدر الجزء الثالث فى سيرة النبى — ﷺ — والخلفاء الراشدين بتحقيق كاتب هذه السطور ، وبقيت الأجزاء : الثانى ، والرابع والخامس دون أن يتم نشرها الى الآن .

(٢) انظر فى ذلك وفى أهمية الكتاب بصفة عامة كنز الدرر ج ٩

وكان من الطبيعي أن يهتم ابن الدوادارى — وهو يكتب كتابا على غرار الكتب التى ألفه من سبقه من المؤلفين فى التاريخ العام — بأخبار المشرق الإسلامى ، كما كان من الطبيعي أيضا أن تتراوح اهتماماته — من حيث شدتها وضعفها — بين عصر وآخر • فلقد اهتم اهتماما خاصا بالعصر الذى عاش فيه ، وبالعلاقات بين مصر وإيران خلال الفترة التى حكم فيها الملك الناصر محمد بن قلاوون • على أن ابن الدوادارى يمتاز فى نقله لأخبار المشرق بتقديمه نموذجا فريدا المؤرخ يرصد من مصر تاريخ تلك المنطقة ، ويرقب أحداثها التى تقع فى العصر الذى يعيش فيه ويسجلها ، فتنبين لنا من خلال ذلك كله النظرة العامة التى كان المثقفون فى مصر والشام ينظرون بها حينذاك إلى أحداث المنطقة الشرقية من العالم الإسلامى وهى نظرة كانت صادقة فى بعض الأحيان ، خاطئة فى أحيان أخرى ، كما سنرى •

ولسوف نحاول فى هذا المقال أن نتتبع ابن الدوادارى فيما كتبه أو نقله من أخبار المشرق الإسلامى من خلال الأجزاء الأربعة التى نشرها من كنز الدرر ، أى من الجزء السادس الذى يبدأ من سنة ٣٥٩ هـ حتى الجزء التاسع الذى

تحقيق روبرت رويمر — المقدمة الألمانية . وايضا ج ٨ تحقيق سعيد عاشور •

المقدمة ص ز ، ظ وانظر ايضا :

Little, D.P. : An analysis of the analistic and biographical sources in Arabic for the reign of Al-Malik An-Nasir Muhammad Ibn Qala'un. University of California, 1966, P. 28.

ينتهي في سنة ٧٧٣٦ هـ . وهذه الفترة بلا شك — من أهم الفترات في تاريخ تلك المنطقة ، فقد شملت حكم مجموعة من الدول الهامة لبلاد الفرس ، وماوراء النهر ، وتركيا وحوزارزم كالسامانيين ، والغزنويين ، والسلاجقة ، والخوارزميين ، ثم الإيلخانيين . فضلا عن أننا في شوق الى التعرف على آراء كبار المؤرخين المصريين وانطباعاتهم بشأن ما وقع خلال تلك الفترة من أحداث .

ولقد رأينا أن نبدأ بحثنا بطريقة عكسية ، لندرس أولا ما نقله ابن الدوادارى من أخبار التتار والإيلخانيين وذلك نظرا للأهمية والقيمة الكبيرة لهذه الأخبار التى عايش المؤرخ معظمها بنفسه . ثم ننتقل بعد ذلك إلى دراسة ما نقله من أخبار السلاجقة ، والخوارزميين والاسماعيليين والسامانيين .

أخبار التتار والإيلخانيين

لعل أعجب ما كتب حتى الآن عن التتار وأصولهم ذلك الذى أورده ابن الدوادارى فى هذا الصدد . فهو ينقل حديثا غريبا « لعله لم يذكره أحد من المؤرخين » (٣) — على حد قوله — عن « بدء شأن الترك الأول » . وينقل ذلك الحديث عن كتاب « له عند الترك مزية عظيمة ، يسمى باللغة التركية : الوای اطام بتكى ، معناه : الأب الكبير » . ويقدم ابن الدوادارى لهذا الذى نقله من الكتاب المذكور مقدمة تجعل القارئ مشوقا

(٣) كنز ٧ : ٢١٧ .

إلى معرفة القصة قائلًا عن الكتاب « وهذا الكتاب وقعت عليه سنة عشرة وسبعمائة ، أحضره إلى شخص كان يسمى : أمين الدين الحموي « كاتب الأمير » بدر الدين بيسرى » « ٠٠٠ فتجارينا ذات يوم ذكر التاريخ ، وبدء التتار . فذكر أمين الدين المذكور أن عنده كتابا لم يقح لأحد مثله ، وأنه كان عند الأمير « بدر الدين بيسرى » من أعظم ذخائره وأعزها عليه .

وكان إذا أحضره قام له قياما ، وجعله على رأسه ، ويعظمه كما يعظم كتاب الله تعالى . فسألناه أن يحضره إلينا ، فلما عاد أحضره ، فنظرناه كتابا حسنا ، ذا شأوة جليلة ، بخط منسوب ٠٠٠ في ورق بغدادى ، مجلد بأطلس أحمر ظاهر ، وأصفر باطن ، وله قفل ذهب ، يدل على عناية كبيرة به ٠٠٠ الخ « (٤) . ويقول في أول النقل عن الكتاب المذكور ما يلى :

« هذا كتاب عنى بحله من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية ، كما عنى بحله من اللغة التركية إلى اللغة الفارسية ، عبد الله المتوكل على ربه الغفور المسامح ، جبريل بن بختيشوع المتطبب في سنة إحدى عشرة ومائتين للهجرة المحمدية ، على صاحبها السلام ، وتركت فيه ألفاظا بحالها باللسان التركى ، كما تركها الذى حلها من التركية إلى الفارسية وهو أبو مسلم عبد الرحمن صاحب الدعوة العباسية » (٥) . وهكذا بدا أن ثمة تناقضا لا ندري معه — على وجه التحقيق — من الذى حل

(٤) كنز : ٢١٧ — ٢١٨ .

(٥) أيضا : ٢١٩ .

الكتاب من التركية إلى الفارسية هل هو جبريل بن بختيشوع
المتطبب (٦) ، أم أبو مسلم الخراساني ؟

ومضى ابن الدواداري في النقل عن جبريل بن بختيشوع
قائلا : « قال جبريل ووصل إلى هذا الكتاب من ذخائر أبي
مسلم المذكور وذكر أنه من كتب جده بزرجمهر بن المبتحان
الفارسي ، وكان أبو مسلم ينتسب إلى بزرجمهر المذكور » .
وأخذ الكتاب يعدد مناقب أبي مسلم الخراساني ، ويذكر ما كان عليه
من العقل الوافر وحسن السياسة والتدبير ويبالغ في ذكر
محاسنه لدرجة أن ابن الدواداري قال بعد أن نقل بعض مناقب
أبي مسلم « ثم أن جبريل أظن في ذكر أبي مسلم اطنابا
كثيرا ، أضربت عنه ولم أنسخه إذ ليس فيه لنا غرض » (٧) .

(٦) أما بختيشوع « فقد ذكره ابن النديم في الفهرست (ص ٤٢٧)
طبع المطبعة التجارية بالقاهرة) في « المحدثون » من الأطباء .
ويقول « وله من الكتب كتاب : التذكرة عمله لابنه جبريل » . غير أن
ابن أبي أصيبعة (طبقات الاطباء ص ١٤٤) ، طبع المانيا
الغربية (١٩٧٢) لا يذكر لبختيشوع ابنا يسمى جبريل ،
وانما يقول أنه خلف عبيد الله وخلف معه ثلاث بنات » ، لكن
ابن أبي أصيبعة يذكر اسم « جبريل بن عبيد الله بن
بختيشوع ، وهو حفيد بختيشوع الطبيب » ويشير إلى أنه
كان بدوره طبيا في بلاط عضد الدولة البويهى بشiraz وبغداد
وأنه متكلم جيد ألحجة عالم باللغة الفارسية » (أيضا
ص ١٤٤ - ١٤٥) . وعن أسرة بختيشوع ومكانتها وآثارها
العلمية انظر مقالا للدكتور ماكس مايرهوف بعنوان
« من الاسكندرية الى بغداد » ترجمة عبد الرحمن بدوي
ونشره في كتاب « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية »
(مكتبة النهضة المصرية ص ٥٦ وما بعدها) .
(٧) كنز ٧ : ٢١٩ .

ولقد أثبتت الدراسات الحديثة أن أبا مسلم الخراساني قد أصبح منذ العصور الوسطى واحدا من أشهر الشخصيات في الأساطير الدينية للشعوب التركية في غرب بحر قزوين وشرقه. كما أصبحت بطولته موضوعا رئيسيا من موضوعات الأدب التركي الشعبي . ولذلك بدا للوهلة الأولى أن ابن الدواداري ينقل لنا أسطورة من الأساطير التركية حول أصل الأتراك ونشأتهم » (٨) .

وتقول الأسطورة إن الجد الأول للأتراك قد توفرت له الأسباب الطبيعية اللازمة لتخليق البشر : إذ كان في أول أمره ترابا اندفع بفعل سيل إلى قارورة تشبه شكل الآدمي ، وتكاملت العناصر والاستقصاءات الرئيسية للخلق « فلما مضت التسعة أشهر . . وشرعت الشمس للاعتدال . . . استحق الكمال والخروج ، فخرج من ذلك الأخدود صفة هذا الحيوان الناطق » (٩) الذي هو — في رأى كتاب الأب الكبير — الجد الأول للترك . وكان ابن طفيل (توفي سنة ٥٨١ هـ / ١١٨٥ — ١١٨٦ م) قد ذكر في قصته الفلسفية الشهيرة « حي بن يقظان » احتمال تخليق بشر في ظروف طبيعية مواتية .

(٨) انظر الأبحاث التفصيلية التي قام بها البروفيسور أولريش هارمان حول هذا الموضوع في العدد الحادي والخمسين من مجلة « الإسلام » الألمانية سنة ١٩٧٤ . والبحث الذي القاه بمؤتمر الدراسات العربية والإسلامية باستكهولم سنة ١٩٧٢ حول الأساطير التركية في العصر المملوكي .

(٩) كنز ٧ : ٢٢١ — ٢٢٢ .

كما راجت في العصور الوسطى الإسلامية نظرية تقول بأن الأكراد إنما هم « قبيلة من العفاريت » (١٠) كذلك كان الإسماعيلية في إيران يرون أن الأتراك ليسوا من بنى آدم ، وهو رأى ذكره الحسن بن الصباح نفسه ، ونقله عنه صاحب الكتاب الإسماعيلي « هفت باب بابا سيدنا » الذي تم تأليفه في أواخر القرن السادس الهجري (١١) . يقول ابن الصباح « وهؤلاء الأتراك ليسوا من بنى الانسان ، ويطلق على بعضهم اسم الجن » ويقال إن الجن ، أي الأتراك ، كانوا يملكون الدنيا قبل آدم (١٢) . فهم عند الإسماعيلية إذن ليسوا من بنى البشر ، ومن عنصر آخر شرير أوربما أراد الإسماعيلية في إيران استغلال الخرافات التي كانت قد شاعت في المنطقة التي أقاموا فيها دولتهم إلى الجنوب العربى من بحر قزوين في بث روح العداء ضد خصومهم من السلاجقة الذين هم من أصل تركي ، فروجوا لها وأشاعوها على هذا النحو (١٣) .

(١٠) انظر :

Haarmann, U. : Turkish Legends in the Popularhistoriography of Medieval Egypt Proceedings of the VI Congress of Arabic and Islamic Studies. August 1972 PP. 97-107.

(١١) يشتمل هذا الكتاب على بعض أقوال الحسن بن الصباح ، ومؤلفه مجهول . وقد نشره ايفانوف في بومباى سنة ١٩٣٣ .

(١٢) هفت باب بابا سيدنا ص ٣٠ .

(١٣) انظر كتابنا « دولة الإسماعيلية في إيران » طبع القاهرة سنة ١٩٧٥ ، ص ١١٩ .

وهناك ذيل كتبه رجل يدعى سليمان بن عبد الحق بن البهلوان الأذربيجاني لكلام جبريل بن بختيشوع وضمنه كتاب « الأب الكبير » يتحدث فيه عن أصول التتار ، ويورد سليمان هذا حديثا مكذوبا عن جنكيزخان الذي لم يثبت عنه في كافة المصادر أنه هاجم أذربايجان بنفسه أو حتى اقترب منها (١٤) يقول « لقد نظرت إليه لما فتح أذربايجان بلدنا بعد هزيمة السلطان علاء الدين خوارز مشاه الخ » وأخذ يصف جنكيز بصفات هي أقرب إلى الصفات الحيوانية منها إلى صفات البشر . ثم يتمم كلامه بقوله « فلم أملك نفسي دون أن سقطت هيبة منه . ثم من « الله على » بالخلاص (كذا ؟) « (١٥) » .

غير أن الدواداري ينقل عن سليمان الأذربيجاني هذا خبرا بشأن تلك الخيول الغربية التي جلبها المغول معهم في غزوهم للعالم الإسلامي . والتي وصفها ابن الأثير في كتابه « الكامل » بقوله « وأما دوابهم (يعني المغول) التي يركبونها فإنها تحفر الأرض بحوافرها ، وتأكل عروق النباتات لا تعرف الشعير » (١٦) ويقول سليمان المذكور عن هذه الخيول نفسها «

(١٤) بل إن تبريز عاصمة أذربايجان كانت من المدن المحدودة التي سلمت من تخريب المغول للمدن الإيرانية .

(١٥) كنز ٧ : ٢٣١ .

(١٦) ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، طبع بيروت ج ١٢ : ٣٦٠ . وذكر ابن الأثير هذه الخيل نفسها في تعجب ودهشة وهي تقوم بأعمال المساعدة الحربية لجنود المغول (انظر ج ١٢ : ٣٦٩) .

« وجد (تتارخان بيغو ،جدالتتار) في بعض تلك الجزائر المحاذية للجبل قراطاغ ، فرسا وحشية ذيله تسحب على الأرض ... وكان هذا الفرس تسبق الريح ... إذا نجاع يحفر بحافره ويأكل أصول الأشجار ، وإن لم يجد أكل الحصى » (١٧) . ولا شك أن الحقيقة ملتبسة بالأسطورة فيما ذكره الآذربيجاني عن هذه الخيول .

وقد أراد ابن الدوادارى أن يكتب شيئا عن أصل التتار الذين خربوا المنطقة الشرقية كلها من العالم الإسلامى ، والذين استطاع المماليك أن يدحروهم في عين جالوت — فلم تسعفه المصادر التي بين يديه فلجأ إلى كتاب « الأب الكبير » لينقل منه شيئا عن أصل الترك والتتار : فيكون بذلك قد أتى بجديد لم يأت به غيره من المؤرخين . يقول « لكن ألجأت الضرورة لبيان ذكر أول خلق التتار ... فإننى لم أجد أحدا ذكر أصلهم الأول ، وإنما سائر أرباب التواريخ ابتدأوا بذكر جنكيز خان تمرجى (جنكيز خان) ، ولم يتعدونه » (١٨) .

وهكذا تبين بوضوح أن مؤرخنا ابن الدوادارى لم يفد بالمصادر الفارسية المعتمدة ، وربما لم يكن يعرف عنها شيئا ، والتي أفاضت في ذكر نشأة التتار وأصولهم وقبائلهم ، وتمكن جنكيز خان من توحيدهم تحت قيادته ككتاب « جهانكشاي » لعلاء الدين عطا ملك الجوينى ، الذي تم تأليفه

(١٧) كنز ٧ : ٢٣١ .

(١٨) أيضا ، ٢٢٣ — ٢٢٤ .

بين سنتي ٦٥٠ و ٦٥٨ هـ ، وأفاد منه عدد من كبار المؤرخين العرب كالذهبي ، والنويري ، وابن العبري ، وغيرهم من المؤرخين المعاصرين لابن الدواداري والسابقين عليه . (١٩) أو كتاب « جامع التواريخ » الذي ذكر ابن الدواداري اسم مؤلفه رشيد الدين فضل الله الوزير غير مرة ، كما سيأتي .

إن هذا هو الكتاب الذي استقصى فيه أصول التتار وتم تأليفه وتجليده في سنة ٧١٠ هـ ، (٢٠) فإن ابن الدواداري لم يفد منه أيضا ربما لأنه لم يكن يعرف الفارسية التي كتب بها هذان الكتابان (٢١) . ولعله لم يكلف نفسه مؤنة الاستقصاء والتعرف على ما تم تأليفه في الموضوع الذي يعالجه باللغة الفارسية ، التي كانت تعد اللغة الثانية بعد العربية في العالم الإسلامي .

-
- (١٩) انظر مقدمة الأستاذ محمد بن عبد الوهاب القزويني لكتاب جهانكشاي ج ١ طبع ليدن ١٩١١ ص عح ، قيسو — فكو .
- (٢٠) انظر فؤاد الصياد : مؤرخ المغول الكبير رشيد الدين فضل الله ، طبع مصر ١٩٦٧ ، ص ٢٥٢ .
- (٢١) هناك بضعة امثلة للدلالة على أن ابن الدواداري لم يكن يعرف الفارسية انظر مثلا قوله في ج ٧ : ٢٤٤ « وانهم » أي المغول المغربة الذين بعث بهم جنكيزخان نحو الغرب لتعقب خوارزمشاه ، صاروا يقصدون مكانا يسمى بنجارت و هي فرق خمسة مياه « وصحتها بنج آت . وقوله ج ٩ : ١٨٨ « فان الملك عليها .. خدا بنداه وهذه لفظة عجيبة معناها عبد الله » . وصحتها « خدا بنده » بكسر الدال وهاء صامته غير ملفوظة .

ومن ثم نجد ابن الدوادارى ينقل أخبار المغول وغزوهم للعالم الإسلامى واستقرار الأسرة الأيلخانية فيها عن مصادر عربية بعينها . وهو يذكر مصادره التى نقل عنها ، فيذكر ابن واصل صاحب « مفرج الكروب » وابن الأثير ، كما ينقل عن أبى شامة المقدسى صاحب كتاب « الروضتين فى أخبار الدولتين النورية والصلاحية » .

وينقل عنه ابن الدوادارى ما نقله عن كتاب « سيرة جلال الدين منكبرتى » لمحمد النسوى ، وهى السيرة التى لم تكن متاحة — فيما يبدو لابن الدوادارى كما ينقل أيضا عن الشيخ جمال الدين أبى المظفر يوسف بن الجوزى ، وعن البهاء القاضى ابن شداد صاحب « سيرة ، صلاح الدين » والبرزالى صاحب كتاب « المقتقى لتاريخ شهاب الدين أبى شامة » وعن وجيه الدين بن منجى ، وابن القطنة (٢٢) .

كما أفاد فى نقل أخبار المغول والأيلخانيين بالروايات والأحاديث التى كان يسمعها فى مجلس أبيه ، وهو المجلس الذى كان يضم الكثير من الأدباء والفضلاء . لكن الملاحظ أنه منذ بداية استقرار الدولة الإيلخانية فى إيران والعراق — أى

(٢٢) انظر مثلاً ما نقله عن كل من : ابن واصل ج ٧ : ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤١ وابن الأثير ج ٧ : ٢٤٠ وأبى شامة ج ٨ : ٩٠ والنسوى ج ٧ : ٣٠٣ (نقد عن مصدر آخر فيما يبدو) وابن الجوزى ج ٧ : ٢٦٩ ، ج ٨ : ٣٥ ، وابن شداد ج ٨ : ٩٢ ، ٩٩ والبرزالى ج ٩ : ٣٢ ، وابن منجى ج ٩ : ٣٣ ، وابن القطنة ج ٩ : ٣٣ .

منذ حوادث سنة ٦٦٦ هـ — بدأ يكف عن ذكر مصادره التي كان ينقل عنها — فلم يذكر من هذه المصادر منذ أحداث تلك السنة وحتى نهاية الكتاب (في سنة ٧٣٥) سوى مصدرين هما البرزالي • وابن منجى ربما كان السبب في ذلك هو معاصرته لأحداث تلك السنوات واعتماده في الغالب الأعم على السماع في استقاء معلوماته •

لننظر الآن فيما نقله ابن الدواداري من هذه المصادر (وغيرها التي لم يذكرها بالاسم) من أخبار المشرق الإسلامي في عهد التتار لنرى ما إذا كان مؤرخنا هذا ناقلا فحسب أم أنه ناقد أيضا • ولنرى أيضا مدى صحة تصوره العام — باعتباره مراقبا من مصر للتخوم الشرقية من العالم الإسلامي •

ويبدو للوهلة الأولى أن معلومات ابن الدواداري عن جغرافية تلك المنطقة كانت مشوشة إلى حد ما ، فهو يقول ، « ركب البرنس (ملك الفرنج في فلسطين) البحر ، وتوجه إلى أبلغا ملك التتار مستصرخا به على السلطان » (٢٣) •

فأى بحر ركبه البرنس من فلسطين متوجها إلى « تبريز » عاصمة الإيلخانيين • ربما كان يقصد أن البرنس ركب سفينة حملته في البحر الأبيض المتوسط إلى بلاد الروم

(آسيا الصغرى) ومن هناك توجه عن طريق البر عبر ذلك البلاد إلى آذربايجان وعاصمتها تبريز • ولكن فحوى عبارة ابن الدوادارى يشير إلى أن ثمة غموضا في تصور الكاتب لجغرافية المنطقة • وهو تصور يحمل على الظن بأن الكاتب ربما كان يعتقد أن هناك بحرا يربط بين بحر الروم (البحر المتوسط) والبلاد الفارسية • ثم إنه ينقل عن ابن واصل ما ذكره في شأن المجلس الذى عقده السلطان محمد خوارزمشاه لى يستشير فيه كبار رجال دولته فيما يمكن عمله لمواجهة خطر الغزو المغولى • يقول « استشار (السلطان محمد) الشيخ شهاب الدين (الخيوقى) وكان إماما عالما ، فقال الشيخ رأى أن تجمع العسكر وتقصدهم قبل قصدهم إليك ، ويكون نزولك على جانب النهر « جيحون » ، فإنهم يأتون من بلاد بعيدة تعاب ، فتلقاهم وأنت مستريح » (٢٤) •

ولا شك أن النهر المقصود هو « سيحون » وليس جيحون •

ولقد كان سيحون هو الحد الفاصل بين ممتلكات الخوارزميين فى الغرب وممتلكات المغول فى الشرق بعد أن قضوا على الدولة القراخائية أو على دولة النايमान فى التركستان وما جاورها بقضائهم على كوجلك خان ، وسيحون هذا الذى تقع عليه مدينة « اترار » التى كانت السبب المباشر فى الحرب بين الدولتين الخوارزمية والمغولية • وهى

(٢٤) ايضا : ٢٣٩

المدينة التي يسميها ابن الدواداري « اتراب » (٢٥) •
ويبدو أنه لم يكن ليستطيع أن يتصور شكل بلاد ما وراء
النهر وموقعها بين تركستان وايران ، فكان يعتقد أن بلاد ما
وراء النهر تقع إلى الشرق من التركستان والخطا ، بينما
العكس هو الصحيح يقول « ووصل ملكه (يعني ألب
ارسلان) إلى الصين والترك وبلاد البلغار والروس
واللكزواللان وكذلك إلى بلاد الخطا وهما المدينتان العظيمتان
كاشغور وبلاصفون وهما بالسند الأعلى (كذا ؟) وملك
إلى ما وراء النهر • » (٢٦) •

على أن أمر هذه الأخطاء الجغرافية ربما لم يكن من
الخطورة بمكان في عرف أهل العصر الذي عاش فيه المؤلف •
ولم يكن مهمة المؤرخ — في نظر ابن الدواداري فيما يبدو —
أن يتحقق هذه المسائل الجغرافية ويتعمق فيها ، ولذا نجده
يتساهل ولا يحقق فيها • وربما لم تكن المعاجم الجغرافية
متاحة لديه وهو يكتب أخبار المشرق الإسلامي ، وهذا
الاحتمال ليس ببعيد لأنه — لافتقاره إلى تلك المعاجم — ينقل
عن بعض التجار الذين ذهبوا إلى « كيلان » وصفا للمنطقة •
يقول : « وذكروا التجار أن هذه البلاد الكيلانية مسافة
سبعة أيام ، في عرض ثلاثة أيام ، والبحر المحيط (لعله يقصد
بحر قزوين) بها من جانب والجبال من جانب • الخ (٢٧) •

(٢٥) كنز ج ٧ : ٢٣٧

(٢٦) أيضا ، ٢٠ ،

(٢٧) أيضا ، ج ٩ : ١٥٠

وهذا يدلنا على أنه كان يستقى معلوماته الجغرافية أحيانا بطريق المشافهة .

أما من الناحية التاريخية فإن ابن الدوادارى يذكر أحداث التتار متعاقبة . وربما وقعت بعض هذه الأحداث في سنين سبقت السنة التى ذكرها فيها . فهو مثلا يذكر فى حوادث سنة ٦٢٠ أن جلال الدين خوارزمشاه المعروف بمنكرتقى تدد تولى الحكم فيها ، ومن المعروف أن منكبرى تولى الحكم بعد وفاة أبيه محمد خوارزمشاه فى سنة ٦١٧ هـ .

ويذكر فى حوادث سنة ٦٢٤ واقعة فتح خوارزم . ويورد فيها نفس الأحداث التى وقعت فيها . ومنها إزالة المغول للسد الذى كان على نهر جيحون لكى يفرق من تبقى من أهل خوارزم بعد فتحها . وهى الأحداث نفسها التى ذكرها علاء الدين عطا ملك الجوينى فى « تاريخ جهانكشاي » ورشيد الدين فضل الله فى « جامع التواريخ » (٢٨) ولكنهما ذكراها فى أحداث سنة ٦١٧ .

وفى حوادث سنة ٦٣٧ يقول « وفيها وصل رسول التتار إلى ميفارقة بن، إلى عند المظفر غازى (الملك المظفر شهاب الدين غازى صاحب ميفارقين) وعلى يد الرسول

(٢٨) جها نكشاي ج ١ : ٩٦ وما بعدها ، ورشيد الدين فضل الله همدانى « جامع التواريخ ج ١ : ٣٧١ وما بعدها طبع طهران ١٣٣٨ هـ . ش

كتاب من جنكيز خان عنوانه يقول ٠٠٠ الخ ٤ (٢٩) ٠ ومن المعروف أن جنكيز خان كان قد توفي سنة ٦٢٤ هـ (٣٠) ٠ ولم يدرك سنة ٦٣٧ ٠ ومهما يكن فقد ظل ابن الدوادارى ، يعتمد أن جنكيز خان ظل حيا إلى سنة ٦٤٩ ٠ (٣١) ٠

وينقل عن ابن شداد قصة عن اجتماع رسل السلطان الملك الظاهر بالملك بركة (العدو اللدود لهولاكوابافا) في سنة ٦٦٧ (٣٢) ووفقا لجامع التواريخ فإن بركة كان قد مات سنة ٦٦٤ ٠ (٣٣) أى قبل الموعد الذى ذكره مؤرخنا بنحو ثلاث سنوات ٠

كما يذكر وفاة أرغون « في حوادث سنة ٦٩١ ٠ ولكن رشيد الدين — الذى كان يعمل حينذاك في البلاط المغولى — يقول في كتابه جامع التواريخ إن أرغون مات سنة ٦٩٠ ٠

ولا نجرى السبب الذى حمل ابن الدوادارى على هذا التأخير في ذكر الأحداث ، ربما لأن بعضها وصل اليه متأخرا عن مواعده ، فسجله على أنه حدث في نفس السنة التى وصل فيها ، وربما لأن المصادر التى نقل عنها ذكرت هذه الأحداث على هذا النحو ٠

(٢٩) كنز ٧ : ٣٢٤

(٣٠) جامع التواريخ طبع طهران ج ١ : ٣٨٦

(٣١) انظر : كنز ٨ : ١٩

(٣٢) انظر : كنز ج ٧ : ٩٩

(٣٣) انظر ، جامع التواريخ ، تاريخ مبارك غازانى ، نشر كارل

يان ، طبع هولندا سنة ١٩٥٧ ، ص ٩ ٠

إن ابن الدوادارى كان أحيانا يعتقد بعض المقارنات بين مصادره المختلفة . فيذكر الآراء المتناقضة للمؤرخين الذين نقل عنهم ، على سبيل الموازنة . ولكنه في الغالب لا ينتهى إلى رأى خاص وإنما يعقب بقوله « والله أعلم » . مثال ذلك تلك الموازنة التى وضعها أمام القارىء بين ما قاله كل من ابن الاثير وابن واصل فى مسألة انصراف السلطان محمد خوارزمشاه عن بلاد ما وراء النهر وإجفاله من المغول (٣٤) . وربما أراد ابن الدوادارى بهذه الطريقة أن يطلع قارئه على اختلاف الآراء بين المؤرخين حول موضوع ما ويترك للقارىء مهمة استخلاص النتيجة بنفسه دون أن يقحم نفسه هو فى الحكم على أحداث لم يعاصرها هو ، أو أحداث لم تحدث فى الديار المصرية ، وهى الديار التى يشعر أنه صاحب رأى فى أحداثها دون غيرها .

وفىما يتعلق بأخبار السلطان جلال الدين منكبرى (٣٥) ونضاله ضد المغول ، فإن ابن الدوادارى حريص على متابعة أخبار هذا النضال ، وسياقة وصف المعارك باهتمام واضح (٣٦) . لولا أن ما يعيبه فى هذا الصدد هو الأخطاء التى يوردها فى الأسماء وفى التواريخ التى وقعت فيها المعارك .

(٣٤) انظر هذه الموازنة فى كنز ج ٧ : ٢٤١ .
 (٣٥) يذكر ابن الدوادارى أن جلال الدين قد تولى الملك فى سنة ٦٢٠ (كنز ج ٧ : ٢٥٧) وصحتها وفقا لكل المصادر العربية والفارسية سنة ٦١٧ ، كما سبق أن ذكرنا .
 (٣٦) ربما لاعتقاده بأن السلطان المملوكى قطز من نسل السلطان جلال الدين منكبرى .

مما أوقعه في بعض التناقض أحيانا فقد جعل جلال الدين منكبرتي يقتل شخصا واحدا هو « تولوى خان » ابن جنكيزخان مرتين في معركتين منفصلتين بينهما نحو خمس سنوات . إذ ذكر ذلك مرة في حوادث سنة ٦٢٠ ومرة أخرى في سنة ٦٢٥ (٣٧) . على حين أن كتاب جامع التواريخ يذكر أن تولوى مات ميتة طبيعية سنة ٦٣٠ (٣٨) . ولعل ابن الدوادارى يريد بهذه الموقعة — كما نفهم من سياق شرحه لأحداثها — موقعة « بروان » الشهيرة التي هزم فيها السلطان جلال الدين منكبرتي — لأول مرة — جيشاً من جيوش المغول . وهى الموقعة التى يسميها ابن الدوادارى « تلف » والتي جاءت في بعض النسخ الخطية لكتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير « تلف » وفي البعض الآخر « بلف أو بلق » ، (٣٩) وهى الموقعة التى حدثت كما يقول عطا ملك الجوينى صاحب كتاب « جهانكشاي » في سنة ٦١٧ ، والتي كان يقود الجيش المغولى فيها « شيكى قوتوقر » وليس تولوى بن جنكيزخان . . (٤٠) ولقد ذكر ابن الدوادارى اسم قائد مغولى هو أقرب ما يكون إلى اسم « قوتوقر » هذا على أنه قاد المغول في معركة ضد السلطان جلال الدين (ولعه يعنى بها نفس معركة بروان) . وعد هذا القائد من أبناء جنكيزخان يقول « وفيها (أى سنة ٦٢١)

(٣٧) كنز ج ٧ : ٢٥٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ .

(٣٨) جامع التواريخ : طبع إيران ج ١ : ٥٥٩ .

(٣٩) ابن الاثير الكامل في التاريخ ، طبع بيروت ١٩٦٦ ، عن الطبعة التى حققها تورنبرج ونشرها سنة ١٨٥٣ ج ١٢ :

٣٩٥ .

(٤٠) انظر جها نكشاي ج ٢ : ١٣٧ .

كان له (يعنى للسلطان جلال الدين منكبرتى) وقعة عظيمة مع فرقة من التتار وكانوا فى ثلاثين ألف فارس ، مع أحد بنيه — أعنى جنكيز خان يسمى قطوخان فكسروهم كسرة شنيعة وكانت هذه الوقعة على نصيبين (كذا ؟) وسلم قطوخان وعاد مهزوما إلى أبيه جنكيزخان . فغضب عليه وقيده وأعادته إلى بلاده تحت الاحتراز » (٤١) •

إن هذا التصوير الباهت الذى رسمه ابن الدوادارى فى تاريخه لمعركة واحدة ذكرها وكأنها وقعت ثلاث مرات ، يحمل المرء على الظن بأن ابن الدوادارى ربما كان يكتب أحيانا من الذاكرة •

غير أن الهوة بين الأحداث والسنوات التى وقعت فيها حقيقة بدأت تضيق — إن لم تكن قد بدأت تزول بالفعل — اعتبارا من عصر الإيلخانيين — منذ بدأ هولاء يدخل مسرح التاريخ •

ويهتم ابن الدوادارى اهتماما كبيرا بهولاء — السدى يسميه هلاوون — ومن جاءبعده من الإيلخانيين الذين حكموا إيران والعراق وأذربيجان وخوارزم • لأن التتاربدأوا يؤثرون فى أحداث مصر ويتأثرون بها منذ واقعة « عين جالوت » • وكان لابد للمصريين وأهل الشام وفلسطين عامة ، والمؤرخين منهم بصفة خاصة ، أن يرقبوا الأحداث التى تقع فى شرق العالم

الإسلامى بقدر أكبر من الدقة والتحرى ويتابعوها ،
ويتشوقوا إلى معرفتها •

وقد دفع هذا كله مؤرخنا ابن الدوادارى إلى أن يهتم
بتلك الأحداث ويوليها مزيدا من الدقة ، ويحاول أحيانا
أن ينوع فيها • فيضيف أحداثا وقصصا لم يرد بعضها
حتى فى المصادر الفارسية التى تخصصت فى نفس الفترة
جها نكشاي وجامع التواريخ •

من ذلك مثلا أنه يقول فى حوادث ٦٥٤ « وفيها دخل
هلاوى سلطان التتار (يعنى هولاكو) إلى بغداد فى زى
تاجر عجمى ومعه مائة حمل حرير ٠٠٠ الخ » (٤٢) • ولم تذكر
المصادر الفارسية التى تتبعت خطوات هولاكو على الأراضى
الإيرانية منذ قدومه سنة ٦٥٣ (كتاب جها نكشاي ، الذى
رافق صاحبه علاء الدين عطا ملك الجوينى القائد المغونى
هولاكو منذ أن جاء إلى المشرق الإسلامى وسجل تحركاته
كلها حتى سنة ٦٥٥) (٤٣) — لم تذكر أن هولاكو الذى كان
مشغولا بقتال الاسماعيلية فى سنة ٦٥٤ وافته الفرصة
لكى يدخل بغداد متخفيا فى زى تاجر عجمى ، وهو أمر يستبعد
حدوثه على أى حال •

ومما ذكره أيضا نقلا عن جمال الدين بن الجوزى —

(٤٢) كنز ٧ : ٢٩ •

(٤٣) انظر جيانكشاي ج ٣ : ٩٨ وما بعدها •

ولم تذكره المصادر الفارسية — حكاية الطير الأبيض الذى حط على خيمة الخليفة المعتصم العباسى ، بينما كان أسيراً لدى هولاءكو مما جعل هولاءكو يظن أن الخليفة قد كلم الطائر بكلام يتعين على الطائر أن يبلغه لأنصار الخليفة لكى يتجمعوا ضد المغول ، فأمر هولاءكو عندئذ بقتل الخليفة • (٤٤) والمصادر الفارسية التى بين أيدينا لا تذكر شيئاً من هذا القبيل (٤٥) • وربما كان هذا الخبر صحيحاً وهو يبين مدى خوف هولاءكو — بعد فتح بغداد — من أن ينقلب الأمر وبالا عليه • خاصة وأن منجمه الخاص الذى كان اسمه « حسام الدين » والذى اختاره أخوه « منكوقا آن » ليكون منجماً له ، خوفه مما سيحدث من مصائب إذا هو أقدم على فتح بغداد (٤٦) •

ومما يحمد لابن الدوادارى تلك المسودات التى كان يكتبها أحياناً ويحتفظ بها حتى إذا احتاج إليها عند كتابة الأحداث المتصلة بها نقلها وضمها كتابه • وتتطوى هذه المسودات — فى الغالب — خاصة تلك التى تتعلق بأخبار المشرق الإسلامى ، على أحداث وأفكار قيمة حقاً كما سنرى • ولقد كتب إحدى مسوداته عن هولاءكو ، يقول ابن الدوادارى « ورأيت فى مسوداتى أنه لما فتح هلاوون البلاد ووصل الى حلب ، أحضر شخصاً منجماً يسمى نصير الدين الطوسى ، وقال : انظر

-
- (٤٤) انظر الحكاية تفصيلاً فى : كنز ج ٨ : ٣٥ .
 (٤٥) انظر مثلاً الذيل الذى كتبه خواجه نصير الدين الطوسى لكتاب جها نكشاي وعنوانه « دركيفيت واقعة بغداد » وقد طبع فى أواخر الجزء الثالث من جها نكشاي .
 (٤٦) انظر جامع التواريخ ، طبع طهران ج ٢ : ٧٠٦ .

من الأسماء من من مقدمى عساكرى وقرابتنى يملك مصر ، فإن البخشى (يعنى الكاهن البوذى) قال إنى لا أملكها أنا ، قال : فنظر فلم يجد من الأسماء من يملك مصر غير كتبغا ، وكان « كتبغا نوين » صهر هلاوون (٤٧) ، فأنفذه على العسكر الذى كسره الله تعالى على عين جالوت نوبة السلطان الشهيد الملك المظفر قطز . قال : ولم يحسبوا فى أى وقت تملك هذا الاسم مصر ، فكان بين كتبغا نوين ذلك ، وكتبغا هذا (يعنى السلطان زين الدين كتبغا من المماليك البحرية) من المدة خمس وثلاثون سنة ... الخ « (٤٨) » .

وربما كان هذا سببا من أسباب تخلف هولاکو عن قيادة الجيش المغولى الذى بعث به لغزو مصر . ومن المعروف أنه أخذ برأى نصير الدين الطوسى فى فتح بغداد ، ورجحه على رأى منجمه « حسام الدين » السابق ذكره . وكان حسام الدين قدحذر هولاکو من الهجوم على بغداد لأن كل من فعل ذلك لم يتمتع بملك ولا بعمر ، وأخذ يخوفه من الإطاحة بالخلافة العباسية ، فلم يوافق استخراجه مزاج هولاکو الذى كان مصمما على فتح بغداد ، فبعث فى طلب الشيخ نصير الدين الطوسى ، الذى كان قد لزم ركاب هولاکو بعد فتحه لقلع الإسماعيلية فى إيران . وقال نصير الدين بجواز الإطاحة بالخلافة العباسية ، وفتح بغداد فلن يتسبب ذلك فى حدوث

(٤٧) كيتوبقانوبن « ولم يرد فى جامع التواريخ انه صهر هولاکو .
(٤٨) كنز ٨ : ٣٦٨ .

أى خلل ، وحرص هولاكو على أن يحل محل الخليفة ولن يحدث ضرر من الأضرار التي سببها حكام الدين (٤٩) ، الأمر الذى جعل نصير الدين الطوسى يصبح — بعد فتح بغداد — موضع ثقة هولاكو (٥٠) ، وربما استشاره فى فتح مصر .

كما ذكر ابن الدوادارى (٥١) . غير أن مؤرخنا يورد حكاية مشافهة عن هولاكو فى حوادث سنة ٦٢٩ ، نقلها عن والده الذى نقلها بدوره عن مخدومه الأمير سيف الدين بلبان الرومى الدوادارى . وهى تتطوى فيما يبدو — على الكثير من المبالغة والتهويل فضلا عما تتضمنه من أخطاء تاريخية ، جاء فيها « فبلغ الرحيم بدر الدين لؤلؤ (صاحب الموصل) أن الوزير خواجارشيد — وزير هلاوون — ببسعى (كذا) فى تغيير خاطر هلاوون عليه ، فقال بدر الدين والله لأقتلنه ولأمكن أذن هلاوون بيدى ... الخ » . ويواصل الحكاية قائلا « إن بدر الدين يبعث واحدا من خواصه لقتل رشيد الدين بسم ، ثم يذهب بدر الدين لؤلؤ بنفسه فيمكك أذن هولاكو بحيلة لطيفة » (٥٢) .

-
- (٤٩) انظر ذلك تفصيلا فى جامع التواريخ طبع طهران ج ٢ : ٧٠٦ .
 — ٧٠ ، وراجع أيضا كتاب علاء الدين عطا ملك الجوينى — حاكم بغداد بعد انقضاء الخلافة العباسية ، للؤلؤ ، طبع مصر ١٨٢ م .
 (٥٠) عن الثقة الكبيرة التى أولاها هولاكو للطوسى انظر : جامع التواريخ طبع طهران ج ٢ : ٦١٨ وما بعدها .
 (٥١) من الواضح أن كلمة « قال » التى تكررت فى الحكاية غير مرة تبين أن ابن الدوادارى نقلها من مصدر .
 (٥٢) انظر تفصيل الحكاية فى كنز ج ٧ : ٣٠٦ — ٣٠٨ .

ومن المعروف أن الخواجة رشيد الدين فضل الله لم يكن وزيراً لهولاكو ، وإنما وزير لغازان خان سنة ٦٩٧ (٥٣) . أى بعد وفاة هولاكو بنحو أربعة وثلاثين عاماً . وأن رشيد الدين لم يميت مسموماً . وإنما نكبه إلا يلخان أبو سعيد في سنة ٧١٨ هـ ، ولقد اعترف ابن الدوادارى نفسه في كتابه بأن الوزير رشيد الدين كان حياً في سنة ٦٩٩ . فقد ذكره في حوادث السنة المذكورة . ونقل عنه خبراً لا نجده فيما بين أيدينا من مصادر فارسية ، يقول فيه . « وذكر ابن منجى أن الذى حمل إلى خزانة غازان من المال ثلاثة آلاف وست مائة ألف درهم سوى ما لحق ذلك من التراسيم والبراطيل والاستخراج ، وأن للوزير — يعنى رشيد الدين — جيبى لنفسه نحواً من أربع مائة ألف درهم » (٥٤) .

ولقد اهتم ابن الدوادارى بأخبار النزاع الذى دب بين هولاكو وبركة عقب انحصار المد المغولى عن الشام وتقلصه فى العراق وإيران . لأن هذا النزاع كان من شأنه أن يصرف هولاكو عن محاولة غزو مصر من جديد . ومن بين ما ذكره ابن الدوادارى فى هذا الصدد ما نقله فى حوادث سنة ٦٦٠ عن ابن شامة المقدسى من أن هولاكو قد انهزم أمام بركة خان وأن هولاكو «هرب إلى قلعة تلا» وهى فى وسط بحيرة أذربايجان (كذا؟) وعاد كالمحبوس فيها (٥٥) . وتتفق المصادر الفارسية مع ابن

(٥٣) انظر فؤاد الصياد — مؤرخ المغول الكبير ص ١٢٤ .

(٥٤) كنزج ٩ : ٣٣ .

(٥٥) كنز ٩ : ٣٣ ، ج ٨ : ٩٠ — ٩١ .

الدوادارى فيما نقله من أخبار هذه المعركة • وفى الستة
التي وقعت فيها وهى ٦٦٠ • وفى أن جيش هولاء قد عني
بهزيمة كبيرة أمام جيش بركة خان • ولكن الذى كان يقود
جيش هولاء ابنه اباقا الذى استطاع أن ينجو بنفسه فى
عدد قليل من الرجال • ولكن المصادر الفارسية لم تذكر أن
هولاء قد لجأ إلى إحدى القلاع (قلعة تالا) (٥٦) ، وظل
محبوسا بها (٥٧) •

ومن الغريب أن اسم هذه القلعة ظل لصيقا بذهن ابن
الدوادارى حتى كتبه مرة أخرى وهو يتحدث عن وفاة هولاء
فى حوادث سنة ٦٦٣ • فيذكر أنه هلك فى سابع ربيع الآخر
بمرض الصرع ، وكان يعتريه فى كل يوم مرتين ، وكان هلاكه
ببلعة مراغة ، ونقل إلى قلعة « تالا » ودفن بها ، وبنى
عليه قبة (٥٨) • بينما يذكر الوزير الطيب رشيد الدين فى كتابه

(٥٦) لم يرد لاسم هذه القلعة فى أى من المصادر الفارسية ، ولكن
الأستاذ محمد بن عبد الوهاب القزوينى يذكر فى الحواشى
والإضافات التى كتبها فى أواخر الجزء الثالث من كتاب
« كتاب تاريخ نكشاي » ص ١٩٢ وهو يتحدث عن الوصف
الجغرافى لمنطقة الموت اسمين قريين من هذا الاسم وهما
« تالتر » و « تلو » بين اسماء قرى وقصبات ومزارع
رودبار من توابع قزوین فهما اذن ليسا جزءا من آذربايجان •
ولم يشر الأستاذ القزوينى الى أن باى منها قلعة ولكهما
على اية حال قريبتان من ميدان المعركة المذكورة •
(٥٧) انظر جامع التواريخ ، ج ٢ : ٧٣١ ، وميرخواند : روضة
الصفاء • طهران ٣٣٩ هـ • ش ج ٥ : ٢٦٧ (٥٨) كنز
٨ : ١١٤ •

« جامع التواريخ » ما يلي عن وفاة هولاکو « فجاء بعد الاستحمام ، استولى على بدنه عارض ، وأخذ يشعر بثقل في جسمه ، فلزم الفراش ، ويوم الثلاثاء السابع من ربيع الآخر شرب مسهلا من يد الأطباء الخاطئين ، فظهر أثره غيبة عن الوعي ، وأدى إلى السكتة ، وبرغم أن الأطباء الحاذقين استفرغوا كل جهودهم وسعيهم — نظرا لأن درجات الحياة كانت قد وصلت إلى نقطة الموات — فإنهم عجزوا عن إزاحة العلة .. وليلة الأحد التاسع عشر من شهر ربيع الآخر سنة ثلاث وستين وستمائة وقعت الواقعة الكبرى (فمات) .. ودفنوه في جبل « شاهو الذي يواجه » دهخواركان (٥٩) .

ويذكر ابن الدواداري التاريخ الصحيح لجلوس « أباقا ابن هولاکو » أو « ابغابن هلاوون » على حد تعبيره ، لكنه يذكر أولاد هولاکو على نحو يختلف بعض الشيء عما ذكره جامع التواريخ وسنعتقد فيما يلي مقارنة بين كنز الدرر وجامع التواريخ فيما أورده كل منهما من أسماء أولاده « هولاکو »

كنز الدرر جامع التواريخ

« وكان لهلاوون سبعة عشر ولداً هم :

أربعد عشر ولداً هم :

أبغانوين (الملك بعده)

أباقا

يشموت

توسين

يشموت

قنشين

(٥٩) جامع التواريخ ٢ : ٧٣٦ .

بكش
آجای
بيسينر
مفكوتر
قالودر
أحمد أغا
تغای تمر
كيختوا
قيدوا • الذي قتله غازان
بيكين
آجای
بيسودار
مفكوتر
أحمد
تغای تيمور
قونقورتاي

(الذي قتله غازان بمقتضى

الدستور المغولى) •

جومقور

طرغاي

هولاجو

سياوجى (شنيادجى) (٦١) •

والباقى لم أقف على

أسماءهم (٦٠) •

وربما دل هذا الجدول — برغم الأخطاء التى وقع فيها ابن الدوادارى — على مدى الجهد الذى بدأ يبذله فى جمع المعلومات ابتداء من عصر هولاكو • وهو جهد لم يكن ملحوظا بهذه الدرجة فى الأخبار التى سبقت هذه الفترة •

(٦٠) كنزج ٨ : ١١٥ •

(٦١) جامع التواريخ ٢٠ : ٦٧٩ •

ويحكى ابن الدوادارى أحداثا لا ترد في المصادر الفارسية، وتبدو هذه الأحداث صحيحة الى حد بعيد ، فمؤرخنا يكتب من زاوية ليست متاحة للمصادر الفارسية الخاضعة في الغالب لسلطان البلاط الإيلخانى وتأثيره كجامع التواريخ الذى عاصر صاحبه الأحداث التى وقعت في تلك الفترة • أما ابن الدوادارى فإنه يكتب من وجهة نظر معادية للمغول ويستشرف آفاقا تقصر عنها نظرة المؤرخين الفرس •

يقول مثلا في حوادث سنة ٦٦٧ « وفيها وصل رسول من أبغا ملك التتار الى دمشق وصحبته مجد الدين دولة خان وسيف الدين سعيد ترجمان • وأخذ يتهدد الملك الظاهر فرد عليه بجواب شديد اللهجة » (٦٢) • ولا يرد هذا الخبر في جامع التواريخ كما لا يرد فيه أيضا أى من هذين الاسمين اللذين ذكرهما ابن الدوادارى •

ولقد بدأ ابن الدوادارى في سياقته لأخبار الإيلخانيين أكثر دقة عن ذى قبل ، كما سبق أن لاحظنا • وهو يوجه اهتماما خاصا للخلافات التى تقع بين أبناء الأسرة الإيلخانية بعضهم وبعض (٦٣) ، وهذا أمر طبيعى ، لأن وقوع هذه الخلافات إنما يضعف من قوة المغول ويصرفهم عن التفكير في مهاجمة الممالك • وكان من الطبيعى أيضا أن يحكى الحروب التى وقعت بين المغول وسلطين الممالك والوفود التى

(٦٢) كنز : ٨ : ١٣٩ - ١٤٠ •

(٦٣) انظر مثلا كنز : ٨ : ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ •

وقدت على بلاط الممالك من جانب الايلخانيين ، وأن يتابع
الأسره الايلخانية ، وسنى ملوكها (٦٤) .

وهو ينقل عن وفاة أرغون بن اباقا خبرا غريبا لم يرد
(على هذا النحو الذى رواه) فى المصادر الفارسية ، فيقول
« وفيها (سنة ٦٩١) هلك أرغون بن اباقا ملك التتار ، يقال
إنه سقى واتهموا به اليهود أنهم سقوه ، ونصوا ذلك على سعد
الدولة وزيره ، وكان المتولى على ملكه والغالب على أمره فقيل
أن بعض خواتين أرغون وقعت معه ، فخشى أن يطلع أرغون
على أمره فسقاه ، فلما تحقق المغول الأمر قتلوا اليهود عن
آخرهم ونهبوا جميع أموالهم ٠٠٠ » (٦٥) . ويذكر
جامع التواريخ أن أحد البوذيين سقى أرغون شربا
فمرض مرضا شديداً وعجز الأطباء عن علاجه ،
وشاع أنه قد سحر فاتهمت إحدى الخواتين بهذا
السحر الذى أدى الى مرض أرغون ، فأخذوها وأغرقوها مع
نسوة أخريات فى النهر (٦٦) . أما سعد الدولة اليهودى فكان
هو الغالب على الأمر كله كما يقول ابن الدوادارى ، مما أدى
إلى نقمة أمراء المغول — الذى لم يكن يقيم لهم وزناً — عليه
فقتلوه (٦٧) . وتقول المصادر الفارسية إن ذلك حدث فى سنة
٦٩٠ ، وليس فى سنة ٦٩١ كما ذكر ابن الدوادارى .

(٦٤) انظر ايضا ١٨٨ ، ٢٨١ ، ٣٠٦ ، ٣٢٣ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ .

(٦٥) كنزج ٨ : ٣٢٢ .

(٦٦) انظر جامع التواريخ (كارل بان) ص ٧٨ ، وروضة الصفا

ج ٥ : ٣٦٢ .

(٦٧) انظر جامع التواريخ ، ايضا ، ص ٧٨ — ٧٩ .

وذكر أيضا أن غازان خان مات هو الآخر مسموما ،
يقول في حوادث سنة ٧٠٣ « كان سبب هلاك غازان أن زوجته
همياخاتون سمته ، وهذه كانت زوجة « بلغاق شاه » وكانت من
قبل زوجة أبيه . . . وكان قد تغير على الامراء المغول والنوامين
من أيام الكسرة وشرع يهددهم ويعنفهم فاتفقوا مع زوجته
على هلاكه فسمته في منديل ، فلما كان بينهما المجامعة مسحته
بذلك المنديل فنزلت أمعاؤه ، وبطل نصفه . . وكانت وفاته
بالقرب من همدان ، وحمل إلى تربة بظاهر تبريز بمكان كان
سماه الشام ودفن به » (٦٨) .

والمصادر الفارسية التي بين أيدينا لا تبين طبيعة المرض
الذي أصاب غازان ، وتذكر حادثة موته بصورة مغايرة (٦٩) .
وقد يكون ما كتبه ابن الدواداري صحيحا الا في
الاسماء فزوجة غازان خان التي كانت من قبل زوجة أبيه هي
بلغان ، يقول رشيد الدين في جامع التواريخ ، « أخذ غازان
خان في البداية زوجة أبيه بلغان خاتون (٧٨) . ولقد توفي
غازان وفقا للمصادر الفارسية في نفس السنة التي ذكرها
ابن الدواداري ، غير أن وفاته كانت بالقرب من قزوین ، وليس
همدان (٧١) .

(٦٨) كنز ٩ : ١١٢ - ١١٣ .

(٦٩) انظر مثلا روضة الصفا ج ٥ : ٤٢٠ - ٤٢٢ .

(٧٠) جامع (طبع كارل يان) داستان غازان خان - انجلترا

١٩٤٠ ص ١٣ .

(٧١) انظر روضة الصفا ج ٥ : ٤٢٢ .

ويورد أيضا خبراً في حوادث سنة ٢٠٤ ، لم يرد في المصادر الفارسية التي بين أيدينا يقول : وفيها سنة ٢٠ ، وصل الاميران أقطاي وسُلطان أولاد مهنا (٧٢) ومعهم جماعة كبيرة . وكان لهم مدة زمانية قد قفروا إلى التتار . فخبروا أن خازان كان قبل موته قد جرد خمسة عشر توماناً عدة مائة وخمسين ألف فارس إلى نجو الشام . فمات بالسبب المذكور قبل خروج التجاريد . غلة الحمد والمئة » (٧٣) . والجملة الأخيرة « والله الحمد والمئة » تبين مدى محبة المصريين وأهل الشام عامة في السلم وتجنب الحروب من ناحية كما تفصح أيضا عن وجهه النظر التي

(٧٢) لم يرد اسم أقطاي في جامع التواريخ (ط . كارل بان . داستان غازان خان) بينما ورد اسم الأمير سلطان باعتباره من كبار القادة الذين حاربوا إلى جانب غازان وضد المصريين وأبدوا شجاعة فائقة . وكان يحظى بثقة غازان (انظر جامع التواريخ أيضا ١٢٧ ، ١٤٥ ، ١٩٢) كما ورد اسمه في روضة الصفا (ج ٥ : ٤٢٥) بين الأمراء الذين اشتركوا في حفل تتويج خدابند ، أما « مهنا » فلم يذكر اسمه في جامع التواريخ إلا مرة واحدة (ص ١٢٧) على هذا النحو « منكوتيمور عيسى منها » وربما كان ابن الدواداري يعنى بمهنا هذا عيسى بن مهنا أمير أعراب الشام وبيروت ، وهو الذي فر من قلاوون بصحبة « قراسنقر الأشقر » سنة ٦٨٠ هـ (١٢٨١ م) إلى بلاط الإيلخانيين . وربما حاز أولاده على ثقة المغول كما يتضح من جامع التواريخ ولعلهم في النهاية هربوا — كما يقول ابن الدواداري — وآثروا الإقامة في مصر . (انظر كتابنا) الخلافة العباسية ، ص ٤٧ وما بعدها ، ٤٩٨ ب . ٤٩٩ آلاف . نسخة دار الكتب المصرية (تاريخ ١١١٣) . (٧٣) كنز ٩ : ١٢٧ .

الترمز بها، ابن الدوادارى فى كتابة تاريخ الايلخانيين منذ عهد هولاكو حتى نهاية عهد غازان ، وهى وجهة النظر التى يعبر عنها المثل العرسى المعروف « مصائب قوم عند قوم فوائد » فمصائب الإيلخانيين فوائد للمصريين (٧٤) •

ثم إن ابن الدوادارى ينقل عن العلاقات بين الإيلخانيين والمماليك • وعن الأحداث فى إيران فى ذلك الوقت أخيارا تكاد تكون فريدة فى نوعها • وينقل بعض هذه الأحداث عن بعض من شاهدها بنفسه (٧٥) •

(٧٤) انظر ايضا كترج ٩ : ٩ -
(٧٥) انظر مثلا : رسالة خدابنده للسلطان الناصر (ج ٩ : ١٢٧)
ورسالة انقاي، ابن أخى بركة (ايضا ١٢٨) وحوار خدابنده ، مع المجيرى عن غازان خان (١٢٩) وما نقله عن فتح الدين بن صبرة (١٤٨) وما حدث عن أهل كيلان مع رسول خدابنده (٦٥٠) ومن الملاحظ أنه يزيد أحيانا فى وصف أحداث الإيلخانيين عما جاء فى بعض المصادر التاريخية الفارسية المتخصصة فى الموضوع ككتاب روضة الصفا ، فقد ذكر ابن الدوادارى أن من أسباب هزيمة الجيش الإيلخانى أمام أهل كيلان أنهم فتحوا على الجيش المذكور الماء من موضع يعرفونه فتدفق الماء من بحر قزوين على الجيش حتى أغرق معظمه (انظر ابن الدوادارى ٩ : ٢٤٩ - ١٥٠) بينما يكتفى ميرخواند فى روضة الصفا (ج ٥ : ٤٤٢) بالقول بأن أكثر الجنود قد غاصوا فى الطين. وتعرضوا للهلاك وأعرض عن ذكر السبب الذى أدى الى وجود هذا الطين. الكثير فى ميدان المعركة • وجدير بالذكر أن ابن الدوادارى يحكى عن مصدر قريب من هذه الأحداث هو « فتح الدين بن صبرة » (انظر عنه ابن الدوادارى ج ٩ : ٦٤٨ ، ١٥٠) •

ويبلغ ابن الدوادارى من التحرى فى متابعتة لاهم أحداث
عصر السلطان أولجايتو أنه تحدث عن تركه لمذاهب أهل السنة
واعتناقه للمذهب الشيعى (٧٦) • برغم أن بعض المصادر
الفارسية الرئيسية (كروضة الصفا) لم تتحدث عن هذا
التحول (٧٧) •

ولقد اهتم ابن الدوادارى ايضا ، بأخبار الوفود التى
جاءت من قبل البلاط الإيلخانى فى عهد خدابنده ، الذى يعد
بحق عهد الوفاق بين الممالك والإيلخانيين (٧٨) • ولم يخف
حنقه وغيبه وهو يعرض كيف استقبل خدابنده الامير الملوكى
المعروف قراستقر عندما فر من السلطان الناصر لا جئا هو
وبعض أصحابه إلى البلاط الإيلخانى ، فقال ابن الدوادارى
« وأعرض عليهم خدابنده جيوشا كالطر ، لكنهم كالقش بغير
ترتيب ، وهم عدة بلا عدة » (٧٩) • كذلك لم يخف اغتباطه
وسروره لفرار عدد من كبار الأمراء المغول وتجوئهم إلى بلاد
السلطان الناصر هربا من بطش خدابنده (٨٠) •

وربما كانت عمليات اللجوء السياسى المتبادلة بين
الأمراء الهاربين من كلا الجانبين الإيلخانى والملوكى من

(٧٦) انظر كنز ج ٩ : ٢٠٦ •

(٧٧) ولكن ذكره خواند مير فى حبيب السير انظر ص ١ • ج ٣ ص ١٩١ ، طبع طهران ٣٢٣ هـ • ش •

(٧٨) انظر مثلا كنز ج ٩ : ٣٥١ — ٣٧١ ، ٣٧٧ ، ٣٩٩ •

(٧٩) ايضا ج ٩ : ٢٣١ •

(٨٠) ايضا ج ٩ : ٣٤٥ — ٣٤٨ •

الأسباب التي دعت كلا من خدابنده والناصر إلى انتهاج سياسة المسالمة تجاه الآخر . غير أن ابن الدوادارى يرى أن هناك سببا قويا حمل « خدابنده » على اتخاذ سياسته السلمية تجاه الممالك إذ يرى أنه بمجرد تولى (خدا بنده) الحكم بعد أخيه غازان أرسل رسولا إلى بلاط السلطان الناصر يطلب أن تتحكم وشائج المحبة والمودة بين الدولتين ، قال « إن أخى غازان ما كان له عقل فى خراب البلاد وما دخوله الشام برضاى ولا برضا أمراء المغول . فلذلك قتلته الله تعالى » (٨١) ولقد رأى ابن الدوادارى أن أسلوب هذه الرسالة يغلب عليه الترفق ، بل وربما الاستعطاف . وكان لابد لهذا الترفق من سبب ، ولقد وجد ابن الدوادارى هذا السبب حينما ذكر أن انفى ابن أخى بركة — وهو من الأعداء اللدوين للإيلخانيين وصل إلى بلاط السلطان الناصر قائلا « إننا قد سیرنا إلى خدابنده نطلب منه من خراسان إلى توريز . وقد عزمنا على الركوب إليه ، فتجمع عساكرک وتدخل من قبلك ونحن من قبلنا ونجتمع نحن وأنت على طردهم من البلاد . . . الخ » يعقب ابن الدوادارى على هذا الخبر بقوله : « فلأجل ذلك كان ترفق خدابنده فى رسالته وسؤال الصلح » (٨٢) .

على أن ابن الدوادارى ظل يعتقد حتى موت غازان خان أن الإيلخانيين لم يعتنقوا الإسلام ، وأنهم من « الكفار الذين

(٨١) انظر كنز ج ٩ : ١٢٧ .

(٨٢) أيضا ص ١٢٨ .

ليس لهم دين ولا مذهب يرجعون اليه » (٨٣) • ويبدو أنه ضئ على اعتقاده هذا برغم أنه نقل عن الشيخ علم الدين البرزالي صاحب كتاب المفتقى لتاريخ الشيخ شهاب الدين ابن شامة — قصة اعتناق التتار للإسلام • وبدا أن ابن الدوادارى ينقلها على سبيل التعجب لا على سبيل التصديق ، وهى قصة تتطوى على الكثير من المغالطات التاريخية بلا شك ، لكن فيها ظلا من الحقيقة ، يقول « حكى الشيخ علم الدين البرزالي قال : اجتمعت ••• بالشيخ تقى الدين ابن التيمية • فذكر أنه اجتمع ببهاء الدين قطلوشاه • وذكر له أنه من عظم جنكيزخان •• وأن جنكيزخان جده كان مسلما (كذا ؟) • وكل من خرج من ذريته مسلمين •• وقال إنهم يكتبون فى جميع فرامينهم بقوة الله وميثاق الملة المحمدية • وذكر أنه اجتمع بشخص منهم فيه دين وسكون وصلاة حسنة فسأله ما السبب فى خروجك وقتالك المسلمين وأنت كما أرى منك ؟ فقال أفتانا شيخنا بتخريب الشام وأخذ أموالهم ، لأنهم لا يصلون الا بالأجرة ، ولا يؤذنون إلا لذلك ، ولا يتفقهون إلا بمثل ذلك » (٤٨) • وبرغم ما نقله ابن الدوادارى عن إسلام غازان والمغول عامة فإن تلك الصورة الهمجية البشعة التى كانت قد ارتسمت فى ذهنه وذهن المعاصرين له للمغول ، قد جعلته لا يكاد يصدق انهم قد اعتنقوا دين الإسلام الحنيف ، ولذلك نجده يروى هذه الأخبار مبينا أنه ليس مسئولا عن مدى صحتها ومطابقتها للحقيقة ، وإنما

(٨٣) ايضا ص ٢٨ ، وانظر ايضا ج ٩ : ١٥ وما بعدها .

(٨٤) انظر كنز ج ٩ : ٣٢ — ٣٣ .

المسئول عن ذلك هو الشيخ البرزالي ، والعهد عليه في روايتها •

ولكنه لا يلبث فترة أن يدرك أن ثمت تطورا حدث في أخلاق المغول وعاداتهم وطبائعهم نتيجة احتكاكهم بالشعوب المتحضرة ، وأن طباعهم أصبحت أقل غلظة وخشونة ، فهو يذكر واقعة حدثت لأبيه عندما كان مهما نادارا لدمشق ، وجاء بعض رسل التتار فأكرمهم وساعدتهم كثيرا ، فأعجبوا به وبعثوا اليه بهدية تافهة ، ويقارن بين ما كانوا عليه في أيام أبيه وبين ما هم عليه في عهد الملك الناصر محمد بن قلاوون • ويقول « وإنما ذكرت هذه الواقعة لما كانوا عليه التتار من كبر الأنفس في الوقت ولما تهذبوا في أيام مولانا السلطان وعادوا يحضرون بالأموال الجليلة والجواري الحسان الجميلة ... الخ » (٨٥) •

ولا شك أن هذا معيار غريب في قياس التطور الحضاري الذي لحق المغول في الفترة التي أعقبت استقرارهم في إيران والعراق • لكن الانطباع الذي تخلف لدى مؤرخنا صادق وصحيح تماما برغم غرابة هذا المعيار •

بيد أن ما يعيب ابن الدواداري أحيانا هو عدم دقته في ذكر الأنساب المغولية عند ذكره لأخبار التتار عامة والایلخانيين منهم بصفة خاصة • من ذلك مثلا أنه جعل هولاكو محورا

(٨٥) أيضا ، ج ٩ : ٥٢ •

تدور حوله انساب عدد كبير من المغول ، فهو يعد « بايدو » ابنا لهولاكو (٨٦) كما يشير إلى أن « براق » أيضا ابن لهولاكو (٨٧) . مع أن ابن الدواداري عد بعض أبناء هولاكو المشهورين — كما سبق أن ذكرنا — ولم يذكر من بينهم « بايدو » أو « براق » كذلك يذكر أن كلا من « كيتبوقا نوين » (٨٨) (قائد الجيش المغولي الذي هلجم الممالك وانهزم في عين جالوت) وطرغاي (٨٩) (رئيس جماعة الاويرات الذين وغدوا إلى مصر) هو زوج بنت من بنات هولاكو ، وبرغم أنه يأتي بالنسب الصحيح للسلطان غازان خان ، وهو النسب الذي يوصله إلى هولاكو بن تولى بن جنكيزخان وبرغم أنه ذكر أن « ملك التتار لا يقوم به الا من يكون من أصل العظم على ما أسسه لهم جنكيزخان (٩٠) » فإنه أراد أن يشكك في نسب غازان لكي يهون من شأنه ، وربما كان في هذا مدفونا بروح

(٨٦) يسميه بيدوا ، وهو بليدوبن ترغاي بن هولاكو (انظر جامع التواريخ ط . طهران المقدمة ص ١٣٤ .
(٨٧) ورد في روضة الصفا (ج ٥ : ٢٨٣) أن يراق حفيد جغتاي خان .

(٨٨) انظر فيما سبق حاشية رقم ٤٧ .
(٨٩) صحة هذا الاسم هو « طوقاي كوركان » انظر جامع التواريخ (كارليان ط . انجلترا ١٩٤٠ ص ٩٧) وكان لهولاكو سبع بنات واحدة منهم اسمها « طرغاي » (وهو نفس الاسم الذي ذكره ابن الدواداري لقائد الاويرات) غير أنها لم تتزوج من الاويرات . أما التي تزوجت من بنات هولاكو في الاويرات فهي « تود اكاج » (انظر جامع التواريخ ط . طهران ص ٦٨٣) .
(٩٠) ج ٩ : ٣٤٥ .

العداء تجاه غازان الذى كان لا يفتأ بين الحين والحين يشن الغارات والهجمات على ممتلكات المماليك ، يقول ابن الدوادارى ، « وصاحب العراقين وخراسان — غازان بن ارغون بن ابغابن هلاوون وهذا البيت عندهم لا يمتدون به من عظم جنكيزخان ، وانما هؤلاء من التتار المغربة الذين كان وجههم جنكيزخان في طلب السلطان علاء الدين خوارزمشاه حسب ما تقدم من القول في ذلك ، فتغلبوا على الملك » (٩١) وينسب ابن الدوادارى هنا أنه نقل عن ابن الاثير — كما هو واضح (٩٢) — أن المغول المغربة اسم أطلق منذ زمن — في عهد جنكيزخان خلال اجتياحه للدولة الخوارزمية على جماعة من اللجنـد كلفها جنكيزخان بتتبع خوارزمشاه والقضاء عليه حيثما كان • وإن ابن الاثير يقول إن اسم المغربة أطلق على هذه الطائفة من المغول « لأنها سارت نحو غرب خراسان ليقع الفرق بينهم وبين غيرهم منهم » (٩٣) • ولم تتألف الأسرة الإيلخانية التى حكمت جانبا كبيرا من المشرق الإسلامى مائة عام (٦٥٤ — ٧٥٤ هـ) من هؤلاء التتار المغربة ، وإنما الذى أسسها هو هولاكو الذى قدم من الشرق بأمر من أخيه الأمبرطور « منكوقا آن للقضاء على الإسماعيلية والخلافة العباسية وفتح المناطق الغربية من العالم الإسلامى • وهولاكو هذا هو حفيد جنكيزخان ، وغازان ينتمى إلى هولاكو ، فهو « غازان بن ارغون خان بن

(٩١) ايضا : ٤٣ •

(٩٢) ج ٨ : ٢٤٤ •

(٩٣) ابن الاثير ج ١٢ : ٣٦٩ طبع بيروت •

أبقا خان بن هولاکو خان بن تولوی خان بن جنکیز خان (٩٤)
« فغازان إذن » من أصل العظم .

الخوارزميون والسلاجقة

على أن ابن الدواداری اذا كان قد ارتج عليه الامر في
أنساب المغول . فإنه قد أخطأ أيضا حينما عد الخوارزميين
امتدادا للسلاجقة . يقول « وكان (السلطان علاء الدين
محمد خوارزمشاه المتوفى سنة ٦١٧ هـ أى بعد انقضاء الدولة
السلجوقية من إيران والعراق بمدة طويلة) متخلقا بأخلاق
أسلافه الملوك السلجوقية » (٩٦) . ولعل ابن الدواداری الذي
كان يراقب مجريات الأمور من مصر والشام قد عد الخوارزميين
الذين نشأت دولتهم أول الأمر في كنف الدولة السلجوقية
بعد انهيار وحدتها وتحولها إلى شظايا صغيرة عرفت بأسماء
« المناطق التي حكمتها » كسلاجقة الشام ، وسلاجقة الروم ،
وسلاجقة إيران والعراق (٩٧) . فحملة هذا على الظن بأن
الخوارزميين في أصلهم سلاجقة ، لكنهم منسوبون إلى خوارزم

-
- (٩٤) جامع التواريخ ، داستان غازان (کارلیان) ص ٢ .
(٩٥) نقل ابن الدواداری طرفنا مبشرا من اخبار الدولة الفورية
في عهد السلطان شهاب الدين الفوري . انظر ج ٧ : ١٣٣ .
(٩٦) كنز ج ٧ : ١٣٣ .
(٩٧) كنز ج ٨ : ٢٤٤ — ٢٤٥ وانظر ايضا ج ٧ : ٦٦ ، وانظر
كتاب « سلاجقة إيران والعراق » للدكتور عبد العظيم
محمد حسنين ، طبع مصر ١٩٦٩ م .
(٩٨) انظر مثلا ابن الاثير ج ١٢ : ٣٧١ ، ط بيروت .

التي يتولون حكمها شأنهم في ذلك شأن غيرهم من دول
السلاجقة التي عاشت إلى جوار الخوارزميين بل وبقيت
بعدهم ، كدولة سلاجقة الروم مثلا •

وابن الدوادارى يتابع المصادر التاريخية العربية (٩٨)
في الإشادة بالسلطان محمد خوارزمشاه ويمتدحه كثيرا ، وينظر
إليه باعتباره : « ملكا جليلا عظيم القدر ، كثير الفضل ٠٠٠ الخ » (٩٩)
وهذا على العكس تماما من المصادر الفارسية التي اجتمعت
على فساد رأى السلطان محمد ورعونته وسوء تصرفه مما عجل
بغزو المغول وتحطيمهم لشرق العالم الإسلامى (١٠٠) •

ويصر ابن الدوادارى — فى الغالب — على أن يذهب بقارئه
بعيدا فى مسألة الأنساب فهو ينسب السلاجقة إلى الأكاسرة
الساسانيين ، ويدافع عن هذا الرأى العجيب ويحاول أن
يشعر القارئ بأنه يأتى بجديد فى هذا الموضوع (١٠١) •

(٩٩) كنز ج ٨ : ٢٤٤ — ٢٤٥ •
(١٠٠) انظر مثلا : جهانكشای ج ٢ : ص ٤٩ وما بعدها ، جامع
التواريخ ط . طهران ج ١ : ٢٤٠ وما بعدها ، روضة
الصفا : مثلا ج ٥ : ٨٠ وما بعدها ، حمد الله مستوفى
قزوینى : تاریخ کریمه ج ١ ط . لندن ١٩١٠ ص ٤٩٦ وما
بعدها •

(١٠١) انظر كنز ج ٦ : ٢٣٥ ، ج ٧ : ٢٤٥ ، ٢٤٨ ، ويقول
ابن الدوادارى (ج ٧ : ٢١) والصحيح انهم (السلاجقة)
من السامانية « ولكن ينبغى أن تصح هذه الكلمة الى
الساسانية كما هو واضح من غرض المؤرخ •

ورغم أنه يذكر ملوك السلاجقة العظام بأسمائهم والقابهم كطغرل بك ، وألب ارسلان وملكشاه (١٠٢) . وغيرهم من سلاطين السلاجقة وينقل أخبارهم ومعاركهم . فإنه يقع في أخطاء عجيبة حين يذكر شجرة النسب السلجوقية (ج ٧ ص ٢١) وهى شجرة تختلف اختلافا كبيرا عن شجرة النسب التى أوردها الراوندى فى كتابه « راحة الصدور » (١٠٣) .

ولقد أتى ابن الدوادارى باسم غريب على أسماء أعضاء الأسرة السلجوقية — وهم اسم « طبر » وكرره ارجع مرات ابتداء من نوبة ملكشاه الذى يسميه « أبو القاسم محمد طبر » أما الب ارسلان فيسميه « أبو الحرب سنجر سلطان » ، ورغم أنه ذكر اسم الب ارسلان غير مرة وذكر بعض الحوادث التى وقعت فى عصره بكثير من التفصيل والتطويل ، كموقعة ملازكرد (١٠٤) . وفى نهاية الشجرة المذكورة يحرص على التأكيد بأن محمد خوارزمشاه وولده جلال الدين منكبرى انما هما من السلاجقة ، يقول فى ذيل شجرة النسب السلجوقية « ثم كان السلطان علاء الدين بن تكش خوارزم شاه وهو ابن مملوك

(١٠٢) انظر مثلا كنزج ٦ : ٢٤٦ .

(١٠٣) انظر الراوندى راحة الصدور ، ط لندن ١٩٣١ ، ولايرد اسم طبر فى سلسلة : النسب السلجوقية الا مقرونا باسم أحد ملوكهم المتأخرين ، وهو محمد طبرنى ملكشاه ، راجع كتاب أخبار الدولة السلجوقية ، لصدر البى على الحسينى ، تحقيق محمد إقبال ، طبع بيروت ١٤٠٤ هـ (١٩٨٤ م) ص ٧٩ .

(١٠٤) انظر كنزج ٦ : ٣٩١ — ٣٩٦ .

طغريل بك السلجوقي ، ثم ولده السلطان جلال الدين منكبرتي خوارزم شاه » . كما يذكر اسم سلطانين من كبار سلاطين السلاجقة هما طغرل وألب أرسلان باعتبار أن كلا منهما ابن لسجلو . فيقول « طغريل بك بن سجلوق » وألب أرسلان بن سجلوق (١٠٥) . ولعله يريد بابن سجلوق أن يقول « السلجوقي » على سبيل النسبة .

والحقيقة أن أمر هذا الخلط في الأنساب والأسماء غير قابل للفهم إلا في جزئية واحدة ، وهي تلك التي تتعلق بانتماء السلاجقة إلى أصول ساسانية وبعراقتهم في الملك ، ولا عجب في هذا ، فقد نسب ابن الدوادري نفسه للسلاجقة ، وجعل جده عز الدين أيبك المعظمي صاحب « صرخد » من « نسل آل سجلوق » اذ هو « ميكائيل بن بهرام بن مودود بن محمود ابن داود أبو شجاع البرسلان (الب أرسلان) السلجوقي » (١٠٦) . ووفقاً لراحة الصدور (ص ٨٥) فإن ألب أرسلان لم يخلف ولداً اسمه داود أو محمود . وربما أراد ابن الدوادري بزعمه الخاص بانتماء السلاجقة إلى بيوت ملوكية عريقة كالبيت الساساني أن يبرهن على أنه — وهو ابن الملوك — ينحدر من أصل ملوكي شريف ضارب في القدم .

ومع أنه ينتمي إلى الترك ، بل يوصل نسبه إلى

(١٠٥) ايضاً ٣٦٩ ، وانظر بعض الخلط في الأسماء والاحداث المتعلقة بالدولة السلجوقية في ج ٦ : ٣٤٥ .

(١٠٦) كنز ٧ : ٢٤٩ .

السلاجقة — كما ذكرنا — فإنه يعد اللغة التركية والألسنة
 الاعجمية نقيصة من النقائص التي يعاب الناس عليها ، حتى
 الملوك من بنى سلجوق ، يقول « فهؤلاء عدة بنى سلجوق ...
 وعلى ما كانوا عليه من اللغة التركية والألسنة الاعجمية
 كانوا فضلاء عقلاء أدباء ... الخ » (١٠٧) ، وهو يلتبس
 العذر للملك السلاجقة الذين كانوا يقتلون بعضهم البعض
 ويوغلون في دماء اقاربهم واخوتهم يقول « وقلت وهذه
 رذيلة في البيت السلجوقي وإن كانوا غير رذيلين • لكن انفسهم
 انفس قوية ملوكية • لا يروا الضيم على بعضهم بعض • والملك
 لا شك عقيم » (١٠٨) •

وبرغم هذا فهو يقف موقف المؤرخ الموضوعي حين يعلن
 أنه لا يستطيع أن يقطع برأى في بدء التاريخ للدولة السلجوقية،
 فقد قبل أن جلوس طغرل بخراسان كان في سنة ٤٢٩ ، وقيل
 بل كان في ٤٣٠ (١٠٩) • ولقد حرص ابن الدوادارى على أن
 يذكر الرأيين في هذه الواقعة « لكى يخرج من عهدتها » على حد
 تعبير ابن الاثير • (١١٠) •

ويذكر ابن الدوادارى بعض مصادره التي استخدمها
 في التاريخ للسلاجقة ، كمفرج الكروب (١١١) ، ابن الاثير (١١٢)

(١٠٧) كنز ٧ : ٢١ — ٢٢ •

(١٠٨) أيضا ج ٧ : ١٧٥ •

(١٠٩) أيضا ج ٦ : ٣٤٥ •

(١١٠) ابن الاثير ج ٧١ : ٨١ ط • بيروت •

(١١١) كنز ٦ : ١٥ — ٥١٦ •

(١١٢) أيضا ج ٧ : ١٦٢ — ١٦٣ •

غير أنه يذكر اسم كتابين كل منهما مهتم بتاريخ الدولة السلجوقية هما كتاب « جنا النحل » وكتاب مطالع الشروق في محاسن بني سلجوق » ويذكر مؤرخنا أنه ينقل مباشرة عن كتاب « جنا النحل » وهو الكتاب الذي استنسخ صاحبه بعض أخبار السلاجقة من كتاب «مطالع الشروق» (١١٣) والأخبار التي يذكرها نقلا عن هذين الكتابين أخبار مثيرة حقا • جديرة بدراسة مستقلة •

وإلى جانب الأخبار التفصيلية الدقيقة التي يذكرها ابن الدوادري أحيانا في تاريخ الدولة السلجوقية ، (١١٤) نجده يورد أخبارا لا ترد في بعض المصادر الفارسية المتخصصة في تاريخ السلاجقة ، كمسألة الصلح بين السلطان ملكشاه وأخيه تنش وانصرافهما عن الاقتتال (١١٥) ، وكمقتل تنش (١١٦) ، وبعض أخبار محمود ابن محمد بن ملكشاه (١١٧) •

(١١٣) أيضا ج ٦ : ٤٢٧ •

(١١٤) انظر مثلا ثقله التفصيلي لأحداث موقعة ملازكرد (ج ٦ :

٣٩١ — ٣٩٦) وأخبار محمود بن محمد السلجوقية أيضا

٥٠٩ وأخبار السلطان سنجر أيضا ٥١٠ •

(١١٥) انظر : كنز ج ٦ : ٤٠٧ في حوادث سنة ٤٧٥ ، ولم يذكرها

الراوندي في راحة الصدور وذكرها ابن الأثير في حوادث

٤٧٧ •

(١١٦) انظر : كنز ج ٦ : ٤٤٤ ، ولم يذكرها راحة الصدور •

(١١٧) كنز ج ٦ : ٥٠٩ ولا يذكر راحة الصدور بعض هذه

الأحداث •

كما أن ابن الدوادارى بدا مهتما جدا بأخبار حكام آذربيجان التى يبدو أنها كانت هى والمناطق المجاورة لها اقطاعاتا يمنح لأفراد من غير العائلة السلجوقية المالكة ولبعض مماليك سلاطين السلاجقة كأتابك قراسنقر الذى يسميه ابن الدوادارى « سنجوشاه » (١١٨) وكان من مماليك السلطان طغرئ ، وأحمد بن ابراهيم بن وهسودان الكردي (١١٩) ، وغيرهما وكان طغرئ بك قد بعث بياقوتى ابن أخيه جفرى بك داود إلى آذربايجان لكى يكون ملكا عليها وعلى المنطقة المجاورة لها (١٢٠) ، وذلك بمقتضى سياسة اللامركزية التى انتهجها السلاجقة فى حكم البلاد التى فتحوها ، غير أنه يبدو أن أعضاء الأسرة السلجوقية الطموحين قد رغبوا — لسبب ما — عن حتم آذربايجان والمنطقة المجاورة لها حكما مباشرا ، فتركوها لأتباعهم .

وبرغم هذه المزايا فإن ابن الدوادارى لا يتحرى الدقة أحيانا فى استيعاب ما ينقل من كتب التاريخ الأخرى من أخبار السلاجقة استيعابا صحيحا متكاملا ، وربما لم يكن يتذرع بقليل من الصبر لكى يأتى على نهاية الخبر الذى يريد أن يورده فى كتابه ملخصا ، ويكتفى بأن يقرأ أول الخبر ولا

(١١٨) انظر كنزج ٦ : ٣٣٥ ، وعن قراسنقر هذا انظر : راحة الصدور ٢٣٠ — ٣٣٢ .

(١١٩) كنزج ٦ : ٤٧٩ ، ولم يرد اسمه فى راحة الصدور .

(١٢٠) انظر : راحة الصدور ص ١٠٤ .

يتمه وتكون النتيجة أن يأتي بأخبار تتناقض الأخبار الصحيحة
كقوله :

« وفي سنة ثلاث عشرة (وخمسمائة) كسر سنجر شاه
لمحمود ابن أخيه » (١٢١) • والصحيح أن محموداً هو الذي
انهزم أمام السلطان سنجر • وكانت المعركة التي حدثت
بالقرب من « سارة » قد انهزم فيها سنجر أولاً ، ولكن الدائرة
دارت على محمود فانهزم في النهاية (١١٢) •

ثم إنه يميل أحياناً إلى التزام جانب المبالغة وعدم الدقة ،
من ذلك ما نراه في أوائل الجزء السابع من حديثه عن
السلطان البازسلان ، يقول « اعظم هؤلاء القوم » يعني
السلجقة (وأشدّهم سلطاناً ، وأول من ظهرت كلمته على
الخلفاء العباسيين ، عضد الدولة أبو شجاع البازسلان ،
فإنه فتح البلاد ، واستولى على العجم والشرق كله مع العراق ،
ووصل ملكه الى الصين والترك وبلاد بلغارواروس واللكز
واللان ، وكذلك الى بلاد الخطا ، وهما المدينتان العظيمتان
كاشغور وبلاصغون ، وهما بالسند الاعلى وملك الى ما وراء
النهر ، واستولى على الخلفاء العباسيين ، وعمل له ببغداد دار
سلطنة ونقض كلامه الخلفاء (١٢٣) •

(١٢١) كنز ٦ : ٤٨٥ •

(١٢٢) انظر تفصيل هذه المعركة في ابن الاثير حوادث سنة ٥١٣ •

(١٢٣) كنز ٧ : ٢٠ - ٢١ •

ولكن المعروف أن السلطان ألب أرسلان كان أكثر ترفيقاً بالخلفاء العباسيين من عمه السلطان طغرل ، فضلاً عن أنه لم يزد في التواريخ أن ألب أرسلان سار بعد أن تولى السلطنة إلى بغداد وأقام فيها « بدار السلطنة » أو أنه مارس نفوذاً من الضغط على الخلفاء ، وربما كان ابن الدوادارى يريد به طغرل « فهو الذى ضيق على الخليفة حتى يزوجه ابنته » . ولكن مؤرخنا عندما أراد — وهو يوشك على تدوين الجزء السابع من كتابه كنز الدرر — أن يستجمع ما نقله في الجزء السادس من أخبار السلاجقة خاتمة الذاكرة ، فأبدل ألب أرسلان بطغرل ، وتوسع قبائح إلى حد كبير عندما ذكر المناطق التى دخلت في حوزة السلاجقة الذين عدهم قد استولوا على جزء كبير جداً من آسيا ، وأجزاء كبيرة من أوروبا الشرقية ، وجعلهم يملكون الصين أيضاً .

وقد يكون لهذا الخطأ الذى وقع فيه مؤرخنا ابن الدوادارى أكثر من سبب ، ولكن يبدو أنه كان ينقل المعلومات التى أشرنا إليها آنفاً من الذاكرة ، وربما كان العهد قد بعد بين انتهائه من الجزء السادس وابتدائه في كتابة الجزء السابع فخاتمة الذاكرة ولم يكلف نفسه مشقة الرجوع إلى ما كتب من أخبار صحاح في الجزء السادس ، وانضاف إلى ذلك ضالة معلوماته الجغرافية عن المشرق الإسلامى — كما سبق أن لاحظنا — فوق الخطأ .

وينقل ابن الدوادارى أخبار الإمام أبى حامد محمد

الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) وكان الغزالي حقيقة جوهرية لا يمكن ادراك كنهها أو معرفة ماهيتها ، أو كأن صفته لا تدرك . وهو في انطباعاته هذه عن الغزالي انما يعبر أصدق تعبير عن نظرة جمهرة الناس إلى الغزالي . فقد ظل الغزالي - إلى وقتنا هذا - مشهورا بين عامة الناس في مصر والعالم الإسلامي دون أن يعرف الكثيرون منهم متى ولد وأين عاش ومتى توفي ، وكان الغزالي قد خرج في مفهومهم عن قيود الأزمنة والأمكنة . أو كأنه قريب العهد بهم ، وإن بعد الزمن بينه وبينهم - ولقد حاول ابن الدواداري أن يحدد متى ولد الغزالي (١٢٤) ، ومتى توفي ، فأخفق ، واكتفى بالقول بأنه في أيام المستظهر توفي أبو حامد الغزالي رحمه الله ، وكان قد ألف كتابا سماه « المستظهر » وهو المشهور في أيدي الناس من جملة تصانيف الغزالي (١٢٥) ، والمشهور المتداول هو أن أهم مؤلفات الغزالي ومصنفاته انما هو كتابه الكبير « احياء علوم الدين » ، ولكننا نعرف أن ابن الدواداري يعد بمثابة مراقب من مصر ، ينظر من وجهة النظر السائدة في مصر في أغلب الأحوال .

وعلى هذا فإن كتاب « المستظهر في فضائح الباطنية » كان - فيما يبدو - اشهر كتب الغزالي في مصر ، يفوق في شهرته سائر مؤلفات الغزالي . وربما كان هذا أمرا طبيعيا .

(١٢٤) وفي سنة سبع وستين (وثلاثمائة) ولد حامد للغزالي

(كنز ج ٦ : ١٨٧) .

(١٢٥) كنز ج ٦ : ٤٤٥ .

فلقد ألف الغزالي كتاب « المستظهرى » لكى يرد به على مذهب
 الباطنية (١٢٦) ، وعلى الإسماعيلية وهو المذهب الذى كانت
 تعتقه الخلافة الفاطمية فى مصر وتعمل على نشره والترويج له
 فى المناطق التى تحكمها والخارجة عن حوزتها على حد سواء .
 وكان من الطبيعى بعد القضاء على الدولة الفاطمية — أن
 يحتاج الأيوبيون — الذين يعتقدون مذهب السنة — إلى نوع
 من الدعاية المضادة لاستئصال ما خلفته دعاية الفاطميين
 القوية لمذهبهم من آثار فى نفوس الناس ، فوجدوا فى كتاب الفه
 حجة الإسلام الغزالي فى الرد على الفاطميين طلبهم . فروجوا
 له وأشاعوه ، لما فى ذلك من نفع سياسى لهم ، حتى لا يتعرضوا
 لثورة داخلية تطالب باعادة المذهب الاسماعيلى إلى مصر . ولقد
 وقف صلاح الدين الأيوبي نفسه — على نحو ما يذكر ابن
 الدوادارى — (١٢٧) على مؤامرة كان يدبرها « جماعة
 من كبار المصريين » للاطاحة بالدولة الأيوبية من مصر « وجعلها
 فاطمية » فقبض صلاح الدين عليهم وشنقهم جميعا ، بل حاول
 بعض الفداوية من الاسماعيلية ذات مرة قتل صلاح الدين
 وجرحوه ولكنه سلم (١٢٨) ، ليس هذا فحسب بل ظل هؤلاء
 الفداوية من الإسماعيلية يمارسون نشاطهم الى عصر متأخر
 من حكم المماليك فى أيام الملك الناصر محمد بن قلاوون سنة
 ٧٣٤ . (١٢٩) .

(١٢٦) ألفه الغزالي سنة ٤٨٧ هـ (١٠٩٤ . م) .

(١٢٧) كنز ٧ : ٥٥ .

(١٢٨) كنز أيضا ، ٦٠ .

(١٢٩) كنز ٩ : ٣٧٨ — ٣٧٩ .

لهذا كله كان من الطبيعي أن يعمل كل من الايوبيين والمماليك على الترويج في مصر وغيرها للآراء التي ذكرها الغزالي في رده على الإسماعيلية . وهي الآراء التي ضمنها كتابه « المستظهرى فى فضائح الباطنية » بحيث غطت شهرة هذا الكتاب على سائر مؤلفات الغزالي . وأصبح هذا الكتاب فى مصر أكثر شهرة من غيره من كتب حجة الاسلام .

الإسماعيلية :

كان من الطبيعي أن يعنى ابن الدودارى بأخبار الإسماعيلية الذين مثلتهم الخلافة الفاطمية فى كل من مصر والشام وشمال افريقية ، فلقد كان ابن الدودارى معنيا على وجه الخصوص بمصر وبأحداثها، والاحداث التى وقعت خارجها وكان لها تأثير مباشر أو غير مباشر على مصر . وذلك فى الأجزاء التى تم نشرها حتى الآن من كنز الدرر . لذلك نجده يعتمد فى أوائل الجزء السادس الذى خصصه للحديث عن الدولة الفاطمية إلى الحديث عن أصول الإسماعيلية (١٣٠) ، وينقل ابن الدودارى ذلك عن كتاب مفقود ألفه الشريف أبو الحسين محمد بن على بن الحسين العلوى الدمشقى المعروف بالشريف اخى محسن (١٣١) والواقع اننا اذا قارنا بين ما نقله ابن الدودارى من اخبار عن أصول الإسماعيلية وما نقله النويرى فى نهاية الأرب، نجد أن منقولات ابن الدودارى

(١٣٠) كنز ج ٦ : ٩٥ وما بعدها .

(١٣١) انظر تفصيلات عنه فى حواشى جهانكشای ج ٣ : ٣٢٨ —

أكثر وضوحاً وأقرب تناولاً • لا سيما في الأجزاء المتعلقة بالدعوة في كل من خراسان والري (١٣٢) •

لكنه مع ذلك يخطئ ، مرة في اسم « الحسن بن الصباح » مؤسس دولة الإسماعيلية في إيران ، ويسميه حسن انصباحي ، فيخلط بينه وبين الصباحي والى بيت المقدس من قبل الاخشيديين (١٣٣) ، يقول في حوادث سنة ٥١٨ هـ - وهي السنة التي ذكر فيها صاحب كتاب « جهانكشاي » أن الحسن ابن الصباح قد توفي فيها (١٣٤) • يقول ابن الدواداري « وتوفي حسن الصباحي ، وكان رئيس الإسماعيلية بعد ، وكان رفيق الامام أبي حامد الغزالي في قراءة بعض العلوم » (١٣٥) •

وواضح أن ابن الدواداري أخطأ حين خلط بين الإسماعيلية في إيران والاسماعيلية في الشام • ومهما يكن من أمر فإن « سنان » مقدم الإسماعيلية في الشام كان عصره متأخراً عن عصر ابن الصباح ، فقد بدأ سنان يظهر على مسرح

(١٣٢) قارن نهاية الأرب للنويري ج ١٢٣ (النسخة المصورة بدار الكتب المصرية رقم ٥٤٩ ، معارف عامة) وواضح أن « في الخطط » ينقل بدوره عن الشريف آخى محسن ، لكننا نجد في « كنز الدرر » تفصيلات لا نجدها لدى النويري والمقريزي • انظر الخطط ج ٢ : ٢٣٢ وما بعدها ط . مصر ١٩٣٩ م •

(١٣٣) وكان ابن الدواداري قد ذكر الصباحي والى بيت المقدس في نفس الجزء السادس ص ١٣٢ •
(١٣٤) انظر جهانكشاي ج ٣ : ٣١٥ •
(١٣٥) كنز ج ٦ : ١٢٦ •

الأحداث في الشام ابتداء من سنة ٥٧٠ (١٣٦) • فهو إذن متأخر عن الحسن بن الصباح (الذي توفي كما يقول ابن الدوادري حقا سنة ٥١٨) بما يزيد على نصف قرن من الزمان •

وربما كان ابن الدوادري هو أول من قال بأن ابن الصباح كان رفيقا للامام الغزالي في قراءة بعض العلوم • والمشهور هو أن ابن الصباح كان - كما يزعمون - رفيقا في عهد الصباح لكل من نظام الملك الوزير والشاعر الرياضى الفلكى المعروف عمر الخيام (١٣٧) • حقيقة كان الغزالي قد صرح في « المنقذ من الضلال » أنه في مرحلة بحثه عن الحقيقة قد اتصل بالفكر الإسماعيلى ، وتعرف عليه ، ولكن لم يرد في أى من المصادر الأخرى أن الغزالي كان رفيقا للحسن بن الصباح في قراءة بعض العلوم •

على أن ابن الدوادري يذكر اسم ابن الصباح صحيحا بعد ذلك حين اخذ يتحدث عن الإسماعيلية ، ولا شك أنه يعنى بهم إسماعيلية إيران ، في حوادث سنة ٦٦٨ هـ وهى الحوادث التى ذكر فيها خبرا عجيبا عما فعله ابن الصباح مع أتباعه لكى

(١٣٦) انظر ابن الاثير في حوادث نفس السنة ، وكذلك في حوادث سنة ٥٧٦ •

(١٣٧) انظر في هذا جامع التواريخ • (قسمت إسماعيليان .. الخ) باهتمام دانشبزوّه • طهران ١٣٣٨ هـ • ش •

يوهمهم بعد مقتل نزار بن المستنصر الفاطمي ، بأن تزارا قد أتي اليهم مستخفيا في بطن امرأة (١٣٨) .

ويقيد ابن الدواداري وهو يتحدث عن سبب تسمية الإسماعيلية بهذا الاسم من كتاب « الأنساب » للسمعاني كما ينقل عن كتاب غير معروف — هو كتاب « الشجرة » — السبب الذي جعلهم يتخذون من السكين وسيلة يقتلون بها مخالفهم (١٣٩) .

ويبدو أنه كان لدى ابن الدواداري تصور عام عن الإسماعيلية باعتبارهم متعصبين شديدي المراس ضد أعدائهم ومخالفهم ، ويعرف ما يتصف به فدائيتهم من تهور وإقدام ،

يبدو ذلك واضحا من خلال اعتراضه على ما ذكره عبد الظاهر في خطبه من أن حي « الباطنية » بالقاهرة سمى بهذا الاسم لأن أهله قالوا للمعز لدين الله الفاطمي عندما لم يجد لهم عطاء يعطيهم آياه : « الحق باطل » يقول ابن الدواداري : « قلت رأيت في مسوداتي أن هؤلاء قوم يعرفون بالباطنية ، وكانوا شديدي التشيع ، وكانوا يثبون على من جهزوا له كالفداوية ويقتلون بالسكين . . ثم لما طال العهد قيل الباطلية فقلبت النون لاما » (١٤٠) .

وذكر في حوادث سنة ٦١٠ التحول الذي حدث في عقائد

(١٣٨) انظر تفصيل هذه الحكاية في كنز : ٨ : ١٤٦ .

(١٣٩) أيضا ج ٨ : ١٤٦ — ١٤٧ .

(١٤٠) كنز ج ٦ : ١٤٠ — ١٤١ .

الإسماعيلية (١٤١) وتبذهم للتطرف ، وهو الاتجاه الذى قاده ملكهم جلال الدين الحسن المعروف بنومسلمان أى المسلم الجديد ، ومن المعروف أن هذا الاتجاه لم يلبث أن انتهى بموت جلال الدين الحسن فى سنة ٦١٨ (١٤٢) • غير أن نفس ابن الدوادارى ارتاحت الى أن الإسماعيلية قد عادوا منذ ذلك الحين إلى حظيرة الإسلام « واستقر كذلك حالهم إلى الآن » • أى إلى الوقت الذى كان يقوم فيه بتأليف كتابه بين سنتي ٧٠٩ ، ٧٣٦ • وهكذا اسقط ابن الدوادارى من تاريخه ذكر الفصل الأخير فى تاريخ دولة الإسماعيلية فى إيران • وهو الفصل الذى يشتمل على قضاء هولاكو على دولتهم فى سنة ٦٥٤ هـ •

السامانيون (١٤٣) :

بعد أن ذكر ابن الدوادارى تاريخ ملوك السامانيين فى

(١٤١) يذكر جهانكشاي « ج ٣ : ٢٤٢ — ٢٤٣ هذا التحول على أنه تم فى سنة ٦٠٧ بينما يذكره ابن الأثير فى حوادث سنة ٦٠٨ ، وراجع كتابنا » : دولة الإسماعيلية فى إيران •

(١٤٢) انظر جهانكشاي ج ٣ : ٢٤٩ — ٢٥٠ •

(١٤٣) يذكر ابن الدوادارى طرفا من أخبار الدولة الغزنوية فيورد جانباً مبتسراً من أخبار فتوحات السلطان محمود الغزنوى فى الهند (ج ٦ : ٢٨٣) ، ويخطئ حين يذكر أن السلطان محمود (الذى كان قد مات فى سنة ٤٢١) قد انهزم بجيوشه أمام السلاجقة فى سنة ٤٢٥ (أيضاً ، ٣٣٧) وهو على أية حال يعتبر — خطأ — أن وفاة السلطان محمود كانت فى سنة ٤٢٦ (أيضاً ، ٣٣٨) •

اختصار • تخير كلمة تلخص فكرته عن الدولة السامانية • يقول « كانت الدولة السامانية كالدولة الساسانية طول مدة بقائها وما أشبهها إلا بالسمااء رفعها الله بغير عمد » (١٤٤) • والواقع أن هذه الفكرة تعد — في رأينا — صحيحة إلى حد كبير • لأن الانطباع الذي يأخذه المرء عن الدولة السامانية انطباع حضارى أكثر منه انطبعا عسكريا • وربما كانت هذه الفكرة عند ابن الدوادارى قائمة على أساس مشاهداته بمعاشسته للدول ذات الطابع العسكرى الحربى ، كدولة الممالك •

وهكذا بدا لنا أن ابن الدوادارى كان ينظر إلى أحداث المشرق الإسلامى بعين مصرية فقد كان لا يهتم من أحداث المشرق — فى أغلب الأحوال — إلا ما يتصل بمصر ويترك عليها تأثيرا مباشرا أو غير مباشر • وبرغم الأخطاء التى وقع فيها أحيانا بسبب عدم رجوعه للمصادر التاريخية الفارسية التى عايش مؤلفوها أحداث المشرق ، فإنه قدم لنا — فى بعض الأحيان — الكثير من الأحداث التى أغفلتها المصادر الفارسية، والعديد من التتصيلات التى ضربت تلك المصادر صفحا من ذكرها • فبدا لنا فى تلك الأحيان وكأنه ينظر من زاوية ليست

(١٤٤) كنزج ٦ : ١٨٦ •

متاحة للمؤرخين الفرس ، ويستشرف آفاقها تقتصر عنها
نظرتهم •

وإن دل هذا على شيء فأنما يدل على أن المصادر العربية
في التاريخ العام والتي لم تتخصص في تاريخ المشرق الإسلامي
يمكنها أن تقدم خدمة جليلة لدارسي تاريخ الشرق وحضارته،
وتزودهم بأفكار ومعلومات قد لا تتوفر في المصادر المتخصصة
ذاتها •

الفهرس

الصفحة	الموضوع
٦	* مقدمة
٧	* الشعر . مهمته ووظيفته
٧	عند الشاعر : محمد إقبال
٢٣	* دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب واصدائها في فكر محمد اقبال
٦٣	* الوطن عند السيد جمال الدين المشهور بالانفاسي
٧٠	* سعيد حليم باشا وآراؤه في إصلاح المجتمع الإسلامي في العصر الحديث
٨٨	* العامل النفسي في هزيمة السلطان محمد خوارزمشاة أمام جنكيزخان
١٢٠	* بحث في بعض ما نقله ابن الدواداري من أخبار المشرق الإسلامي في كتابه « كنز الدرر وجامع الغرر »

الصفحة	الموضوع
١٢٣	* اخبار التتار والإيلخانيين
١٥٩	* الخوارزميون والصلاحية
١٧٠	* الإسماعيلية
١٧٤	* السامانيون

رقم الإيداع ٨٥/٥٧٦٩

الترقيم الدولي ٩٧٧-١٤٣٠-٤٣-٢

مطبعة حبيب للكتاب

والأشغال التجارية

١٦ شارع الطيعة
مراكش مولاي